La Ciencia Tomista

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

Mayo-junio de 1931.—Número 129.

EL PADRE CEFERINO

Su obra filosófica.

Con motivo de cumplirse este año el primer centenario del nacimiento del P. Ceferino, La Ciencia Tomista quiere conmemorar esta fecha, publicando trabajos que pongan de relieve los méritos adquiridos por el ilustre dominico en el terreno de la ciencia. El primero de estos trabajos ha sido un artículo dedicado al análisis de «La Biblia y la Ciencia», último fruto de la actividad literaria del Cardenal González. Mas no es precisamente como exégeta, por lo que se distinguió el P. Ceferino. Su labor principal estuvo concentrada en el campo de la filosofía. Esta rama del saber humano cultivó con preferencia, y su enseñanza oral y escrita versó en su mayor parte sobre cuestiones filosóficas. Bien merece por tanto que consagremos un artículo al estudio de su obra filosófica. Para apreciar mejor ésta, conviene dar una idea, siquiera sea breve, de las corrientes fllosóficas del siglo XIX en Europa, y particularmente en España.

* * *

Muchos historiadores de la filosofía consideran al autor de la «Crítica de la razón pura» como el punto céntrico del cual arrancan todos los sistemas filosóficos de la pasada centuria. El idealismo germánico, el eclecticismo francés, el positivismo materialista y el intuicionismo bergsoniano deben su origen al gran corifeo del criticismo filosófico en el siglo que nos ocupa. En efecto; Kant afirmaba que las leyes universales que se aplican al Universo son leyes necesarias de nuestra razón, sin que podamos saber con certidumbre si corresponden a la realidad. De aquí la famosa distinción que hace Kant entre los *fenómenos* y los *noúmenos*. Una tal doctrina tenía que conducir lógicamente al *idealismo*, porque sentado el principio de que es imposible conocer las realidades del mundo exter-

no, el espíritu humano debía reconcentrarse para buscar dentro de sí mismo la explicación del fenómeno del conocimiento. Eso hicieron los representantes del idealismo germánico. Fichte establece como base fundamental de su sistema que todo cuanto hay y puede haber sale del *yo,* o, mejor dicho, que nada hay real sino el *yo,* y que todo lo que aparece como distinto del *yo,* es mera ilusión. Schelling afirma la identidad del sujeto que conoce con el objeto conocido. Hegel admite la *unidad absoluta,* representada por la *idea,* cuyo desarrollo al través del espacio y el tiempo, da por resultado la naturaleza, el espíritu, la historia y la religión. Krause amalgama en un sistema el subjetivismo de Kant y Fichte con el absolutismo de Schelling y Hegel.

El eclecticismo de que estuvo dominada la filosofía francesa a principios del siglo XIX es una combinación del elemento idealista germánico con el psicologismo cartesiano, y el tradicionalismo de Bonald y Lammenais, así como el ontologismo hacia el cual se inclinaron otros filósofos católicos procede de Kant *occasionaliter* y por vía de oposición. Igual origen reconoce el positivismo materialista enseñado por Augusto Comte, al que se adhirieron Robinet, Littré, Taine, etc., en Francia, y Stuart Mill, Huxley, Bain, etc., en Inglaterra.

Las doctrinas hegelianas encontraron en Italia un entusiasta propagador en la persona de Vera, mientras Gioberti defendía el ontologismo y Rosmini fundaba el sistema que lleva su nombre.

Por lo que se refiere a España, «nada más pobre y desmedrado que la enseñanza filosófica en la primera mitad de este siglo. Ni vestigio ni sombra de originalidad, no ya en las ideas, que ésta rara vez se alcanza, sino en el método, en la exposición, en la manera de asimilarnos lo extraño. No se imitaba ni se remedaba: se traducía servilmente, diciéndolo o sin decirlo, y ni siquiera se traducían las obras maestras, sino los más flacos y desacreditados manuales» (1). El sensualismo de Condillac se deja sentir en «La Florida» del P. Muñoz, en algunos escritos del presbítero Reinoso y en las obras de Jovellanos. Las teorías *enciclopedistas* hallaron favorable acogida en algunos de los legisladores de Cádiz, como Gallardo, Argüelles, Villanueva. El racionalismo hegeliano fué aceptado por Castelar, y Sanz del Río introdujo en nuestra patria la filosofía de Krause, que ejerció notable influencia en muchas inteligencias. Al lado de la dirección hegeliana y de la escuela krausista aparecieron también tendencias positivo-materialistas, darwinistas y kantistas.

Frente a los partidarios de Condillac, de la Enciclopedia, de Hegel y de Krause, y contra las doctrinas materialistas de Comte y Darwin se levantaron los defensores de la sana filosofía, de la filosofía cristiana, entre

---

(1) Menéndez Pelayo, «Heterodoxos Españoles», t. III, p. 694. Madrid, 1882.

los cuales hay que contar al dominico P. Alvarado, autor de las «Cartas Críticas y Aristotélicas», de quien dice Menéndez y Pelayo que «no hay en la España de entonces quien le iguale, ni aun de lejos se le acerque, en condiciones para la especulación racional», y que llena un período de nuestra historia intelectual. Síguele Balmes, que de súbito atrajo las miradas de Europa con su vasta erudición, la profundidad de su juicio y el caudal inagotable de su ciencia. La «Filosofía Fundamental» del filósofo de Cataluña tiene por base la doctrina de Sto. Tomás, aunque se noten en ella tendencias cartesianas, ideas de la escuela escocesa y vestigios del sistema de Leibnitz. Casi al mismo tiempo que dejaba este mundo el insigne Balmes, comenzaba a destacarse la figura de Donoso Cortés, martillo del eclecticismo y del doctrinarismo.

Tal era el ambiente filosófico del siglo en que vivió el P. Ceferino. Ahora ya podemos formarnos un juicio más exacto del valor de sus escritos y de las ideas allí consignadas.

* * *

La primera obra que salió de la pluma del sabio dominico fueron sus «Estudios sobre la Filosofía de Sto. Tomás» (3 tomos, Manila, 1864). «Exponer el espíritu y las tendencias generales de la filosofía del Santo Doctor; dar a conocer la verdad y la elevación de sus ideas en la solución de todos los grandes problemas de la ciencia; comparar esta solución con la solución dada por la filosofía racionalista y anticristiana; y sobre todo fijar y comprobar el verdadero sentido de sus doctrinas», he aquí indicado el objeto que se propuso nuestro filósofo al escribir esta obra. (I-p. XII) (1).

«Estudios sobre la Filosofía de Sto. Tomás» no es un curso completo y regular de Filosofía. Después de hacer en el libro primero una crítica general de la Filosofía de Sto. Tomás, se limita en los siguientes a tratar las cuestiones fundamentales de la ontología, cosmología, psicología e ideología, omitiendo en absoluto la teodicea, y examinando aquellos puntos de la «Moral y Política» que, «o son poco conocidos, o no han sido juzgados y apreciados con exactitud y verdad» (I-p. XIV).

El autor de los «Heterodoxos Españoles» dice que «quien escriba en lo venidero la historia de la Filosofía, tendrá que colocar, en el centro del cuadro de la restauración escolástica, el nombre del sabio dominico fray Ceferino González que, muy joven aún, *asombró a los muy doctos con sus «Estudios sobre la Filosofía de Sto. Tomás», obra que cuando los años pasen y las preocupaciones se disipen, ocupará no inferior lugar a las de*

(1) Las citas se refieren a la edición de «Estudios sobre la Filosofía de Sto. Tomás» hecha en Madrid, año 1886. Téngase en cuenta esta advertencia para todo el artículo.

Kleutgen y Sanseverino». G. C. Nolle vertió al alemán esta obra. (Ratisbona, 1885).

En 1868 se publicó la «Philosophia Elementaria ad usum academicae ac praesertim ecclesiasticae juventutis» (3 tomos. Madrid, 1868). Como indica el epígrafe la intención del autor era proporcionar a la juventud eclesiástica un texto de filosofía, acomodado a las exigencias de la época, omitiendo cuestiones inútiles, tratando otras completamente nuevas o de una manera nueva, a fin de que sirviese como de baluarte contra los falsos sistemas modernos. El orden que sigue es el siguiente: Lógica, Psicología e Ideología, Ontología, Cosmología, Teodicea y Ética. terminando con un resumen o compendio de Historia de la Filosofía. La «*Philosophia Elementaria*» llenó un vacío que se lamentaba en muchos seminarios, que echaban de menos cierta preparación especial para comprender bien la *Summa* de Sto. Tomás (1).

Apenas publicada esta última obra, llegaron a manos del autor cartas procedentes de diferentes puntos, en las que se le rogaba encarecidamente la versión en castellano de aquella obra. Pasado algún tiempo satisfizo los deseos de muchos, dando a la luz pública su «Filosofía Elemental» (2 tomos. Madrid, 1873) que no es, como advierte el P. Ceferino, una mera traducción de la «Philosophia Elementaria», ya que reduce o condensa cuestiones y doctrinas, introduce modificaciones en el fondo y en la forma, y al paso que, o se omiten o se compendian ciertas cuestiones, se tratan nuevos problemas, omitidos en la latina, o se les da mayor desarrollo. La «Philosophia Elementaria» y la «Elemental» no son inferiores a las «Institutiones» de Liberatore y a la «Summa Philosophica» del Cardenal Zigliara.

Aunque escritos en años distintos, aparecieron coleccionados, bajo el título de «Estudios Religiosos, Filosóficos, Científicos y Sociales» (2 tomos. Madrid, 1873), diferentes trabajos de nuestro autor, publicados antes en folletos y revistas. Van prologados por D. Alejandro Pidal y Mon. Las materias sobre que versan dichos trabajos son las siguientes: «Filosofía de la Historia», «La Inmortalidad del alma y sus destinos, según una teoría krauso-espiritista», «El positivismo materialista» (tom. 1), «La Economía política y el cristianismo», «Los temblores de tierra», «Sobre una Biblioteca de teólogos españoles», «La definición de la infabilidad pontificia», «Sermón de Sto. Tomás de Aquino» y «La Electricidad at-

(1) El Cardenal Mercier enseñó filosofía, usando como texto la «Philosophia Elementaria» del P. Ceferino. «Durant cinq années, je fus chargé d' enseigner la philosophie scolastique au Séminaire de Malines: le traité clasique était celui de Gonzalez. De mon mieux, j' aidais les jeunes élèves a comprendre le «Manuel» moyennant des sommaires en forme de demandes et de réponses que je rédigeais en latin et faisais autographier à leur intention». (Mercier, «Traité Élémentaire de Philosophie.—Preface»).

mosférica y sus principales manifestaciones» (t. 2). El estudio acerca de «La Economía política y el cristianismo», en el que refuta con brillantez y dureza a los partidarios de la economía sensualista, ha sido muy alabado de los sabios.

Siendo obispo de Córdoba publicó la «Historia de la Filosofía» (3 tomos. Madrid, 1879). Es la más completa de cuantas se han publicado hasta el presente en lengua española, y en ella se inspiran los autores de los «Manuales de Historia de la Filosofía», que hoy andan por nuestros centros de enseñanza. Las fuentes principales de que se sirvió el P. Ceferino para escribir esta obra fueron generalmente los escritos de los mismos filósofos. Acostumbra a confrontar los sistemas filosóficos con la filosofía de Sto. Tomás, señalando los puntos en que convienen o se acercan, y los en que se diferencian. Algunos críticos han tachado a nuestro historiador de «poco objetivo, pues al encasillar los sistemas, para exponerlos ordenadamente, les regala una esbeltez y armonía que no tienen». Y Bonilla S. Martín llama «vulgarísima y frecuentemente equivocada» a la Historia de la Filosofía del Cardenal González (1).

Tenemos semejante juicio por excesivamente superficial. Los sistemas filosóficos pueden juzgarse como todos los hechos históricos, a la luz de las causas particulares, que los engendraron y de las circunstancias que rodearon su nacimiento o a la luz de las causas íntimas que constituyen el fondo de su ser. Un simple historiador los juzga del primer modo, un filósofo los considera del modo segundo. Y tal era el P. Ceferino, un filósofo cristiano y tomista que historia la filosofía, que ve en los sistemas que van apareciendo sucesivamente, no tanto las notas individuantes que los distinguen, cuanto al fondo sustancial en que convienen; los ve como manifestaciones variadas de algunos principios, mejor o peor entendidos que se hallan en todos los filósofos; como soluciones más o menos acertadas de problemas que la realidad pone de contínuo ante los ojos de la inteligencia y a los que ésta se esfuerza por dar una solución adecuada sin acertar con ella, hasta que una luz superior se la viene a indicar, aunque sin esclarecerle del todo el misterio que el problema encierra. Así miraba el P. Ceferino la historia de la Filosofía y así debemos juzgarla nosotros para juzgarlo a él con exactitud.

Como un tratado filosófico puede considerarse el discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (3 de Junio, 1883), donde el P. Ceferino desarrolla la siguiente tesis: «La causa principal originaria, ya que no la única, del malestar que esteriliza y detiene la marcha de la sociedad por los caminos del bien, es esa gran negación oculta y encarnada en el principio racionalista: la negación de Dios, la cual es

---

(1) Bonilla S. Martín, «Historia de la Filosofía Española», Madrid, 1908, p. 42.

principio generador del mal en todas sus formas». El que dejó escrito para su ingreso en la Academia de la Lengua, titulado «Relaciones entre el habla castellana y la mística española, es también obra del filósofo «que eleva el argumento a las esferas de la metafísica, considerando las relaciones mismas del lenguaje con la naturaleza del hombre y las recíprocas influencias entre el *verbum mentis* y el *verbum oris*» (P. del Prado).

Estos son los escritos donde nos dejó consignadas sus ideas filosóficas el pensador que hace un siglo viera la luz de este mundo.

El orden que seguiremos en el desarrollo de nuestro plan será el siguiente: 1, concepto que tenía el P. Ceferino de la filosofía en general, de la filosofía cristiana, de la escolástica y de la de Sto. Tomás; 2, doctrinas del Angélico Doctor, especialmente alabadas por nuestro filósofo; 3, cómo, no obstante el alto concepto que se había formado de la filosofía tomista, reconocía que podía perfeccionarse; y 4, ideas propias del Card. González en determinadas cuestiones filosóficas.

El P. Ceferino define la Filosofía diciendo que es «el conocimiento cierto y evidente, pero relativamente general, de Dios, del mundo y del hombre, adquirido por las fuerzas propias de la razón humana» (1). Esta definición no se diferencia en el fondo, y en cuanto al sentido de la que solían dar los escolásticos: «Cognitio certa et evidens rerum, per earum ultimas rationes naturali rationis lumine comparata».—La misión propia de la filosofía es marchar y moverse en busca de la verdad, es la investigación perseverante, profunda, consciente, de la realidad objetiva y de la verdad absoluta (2), es el conocimiento de Dios en el mundo y del mundo en Dios (3). En ella se encuentra el centro del organismo científico, y de este centro reciben calor, vida y forma todas las demás ciencias (4). El hombre no puede ser jamás verdaderamente sabio, si no posee las ciencias filosóficas y metafísicas, que son como la raíz, la base y la razón de ser de las demás (5).

La verdadera filosofía es la filosofía cristiana, o sea, «el movimiento libre y espontáneo de la razón humana bajo la égida de la razón divina, la cual dirigiendo y encauzando su actividad, la pone a salvo de los grandes errores y extravíos que en todo tiempo la han deshonrado y pervertido, cuando ha marchado entregada a sus propias fuerzas, al mismo tiempo

---

(1) «Filosofía Elemental», t. I, p. 48.—Las citas de esta obra corresponden a la edición del año 1907.

(2) Hist. de la Filosofía, edic. Madrid, 1878, v. I, p. X.

(3) «Estudios sobre la Filos. de Sto. Tomás, edic. Madrid, 1886, tom. I, p. 68.

(4) «Discurso de recepción del P. Ceferino en la Academia de Ciencias Morales y Políticas», del tom. III, publicado por dicha Academia, Madrid, 1884, p. 530.

(5) Filos. Element., t. I, p. 251.

que agranda y extiende los horizontes de la razón humana» (1). Porque es una ley comprobada por la historia, que a medida y a proporción que una doctrina filosófica se separa de la idea cristiana, se separa en la misma medida de la recta razón y del sentido común (2). Un ejemplo de esto lo tenemos en Kant, que pretendió levantar el edificio de la ciencia, prescindiendo de todo elemento religioso y de las tradiciones de la filosofía cristiana (3).

Eso mismo enseñó León XIII en su encíclica «Aeterni Patris» cuando decía que «la fe cristiana, apoyándose en la autoridad de Dios, es maestra infalible de la verdad, siguiendo la cual ninguno cae en los lazos del error, ni es agitado por las olas de inciertas opiniones. Por lo cual, los que unen el estudio de la filosofía con la obediencia a la fe cristiana, razonan perfectamente, supuesto que el esplendor de las divinas verdades, recibido por el alma, auxilia la inteligencia, a la cual no quita nada de su dignidad, sino que la añade muchísima nobleza, penetración y energía... Y de los antiguos filósofos, que carecieron del beneficio de la fe, aun los que son considerados como más sabios, erraron pésimamente en muchas cosas, falsas e indecorosas».

La filosofía cristiana tiene su encarnación verdadera y genuina en la escolástica (4), la cual, considerada en conjunto y en su esencia íntima, representa una evolución espontánea, específica, concreta de la razón humana vigorizada por el principio cristiano (5). Dos son los caracteres más generales y propios de la filosofía escolástica. El primero y principal es la unión o conciliación entre la razón humana y la revelación divina, entre la filosofía racional y la teología cristiana. El segundo es la incorporación progresiva de Aristóteles a la filosofía cristiana, incorporación en virtud de la cual la filosofía escolástica vino a ser y constituir como un todo orgánico vivificado por el pensamiento teológico del cristianismo, e informado por la lógica y la Metafísica de Aristóteles (6). Los elementos internos de la misma son: 1) la idea cristiana, según que entraña la solución de los problemas más trascendentales de la ciencia; 2) la doctrina aristotélica, especialmente en la parte que se refiere a la lógica, a la física general, a la psicología y a la metafísica; 3) las ideas ascéticas o místico-cristianas.

Para el P. Ceferino la filosofía de Sto. Tomás representa y entraña la

---

(1) Hist. de la Filos., v. II, p.74.

(2) «Estudios Religiosos, Filosóficos, Científicos y Sociales», Madrid, 1873, t. I, página 238.

(3) Estudios sobre la Filos. de Sto. Tomás, tom. III, p. 214-215.

(4) Hist. de la Filos, v. II, p. 363.

(5) Ib. p. 420.

(6) Ib. p. 99-100.

concepción más sólida, más armónica, más verdadera en el terreno puramente filosófico, más profunda y más íntimamente enlazada con la religión de Jesucristo (1). La filosofía de Sto. Tomás es en el fondo tan platónica como aristotélica, y al propio tiempo no es ni la una ni la otra: la filosofía de Sto. Tomás es la filosofía cristiana fundada por Clemente Alejandrino y S. Atanasio, desarrollada por S. Agustín, cultivada por S. Anselmo y S. Buenaventura, llevada a su perfección y desenvuelta de una manera sistemática y completa por el mismo Sto. Tomás (2); es un eclecticismo superior y trascendental, que reune y funde en una concepción sintética todos los elementos racionales diseminados en la historia de la filosofía. Toda la filosofía del Santo Doctor puede mirarse como la demostración práctica de esta gran verdad, que jamás debiera olvidar el espíritu humano, a saber: que el elemento religioso eleva y perfecciona la ciencia, y que ésta no puede desenvolverse ni progresar con seguridad sino a la sombra de la fe, como expresión de la razón divina; pero que a su vez la razón humana, débil e imperfecta como es con relación a la razón divina, tiene, sin embargo, sus derechos y su dominio especial; puede constituir la ciencia de una manera más o menos completa, y, sobre todo, puede llegar por sí sola al conocimiento y posesión de no pocas verdades naturales. En una palabra, la filosofía de Sto. Tomás es la alianza de la filosofía y de la religión; en ella la razón marcha al lado de la fe, pero sin ser sacrificada ni destruída por ella (3). Considera nuestro autor a la filosofía del Angélico como la expresión más elevada y sublime de la razón humana, que desde las alturas inconmensurables de la fe desciende con paso seguro y vuelo rápido hasta las profundidades inconmensurables de la ciencia; una filosofía en que se revela al espíritu humano un conjunto tan vasto como científico; en que la verdad, la belleza y la harmonía brillan por todas partes. Verdad, belleza y harmonía en el conjunto y en los detalles; verdad, belleza y harmonía en los principios y en las aplicaciones; verdad, belleza y harmonía en la ciencia y en el método; verdad, belleza y harmonía en la relación y en los términos de las relaciones; verdad, belleza y harmonía en el todo y en sus partes; verdad, belleza y harmonía en su desarrollo analítico y sintético» (4).

El filósofo parece convertirse en orador, al querer expresar con palabras el elevado concepto que tenía de la filosofía de Sto. Tomás. Esta ad-

---

(1) El P. Ceferino en el Boletín de la diócesis de Córdoba, an. 1879, p. 647, al dar a conocer la Enciclic. «Aeterni Patris». Cita de la Rev. Ibero-Americana de Ciencia Eclesiast. An. II, t. 4, p. 125.

(2) Estudios sobre la Filos. de Sto. Tomás, Tom. I, p. XVII y Estudios Religiosos, etcétera, t. 2, p. 319-320.

(3) Estudios sobre la Filosofía de Sto. Tomás, Tom. I, p. XVI y III, p. 442.

(4) Estudios sobre la Filos. de Sto. Tomás, tom. III, p. 459.

miración por las doctrinas del Angélico aparece más marcada, cuando nuestro autor estudia determinadas cuestiones de su filosofía.

* * *

El P. Ceferino hablando de la distinción real entre la esencia y la existencia en las cosas creadas dice: «Hanc thesim Angelicus Doctor habet tanquam veritatem fundamentalem philosophiae christianae» (1). En todas partes, añade en otro lugar (2), en cien lugares de sus obras, establece explícitamente, con toda la claridad que desearse puede, la distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas, mirando siempre la identificación entre estas dos cosas como un atributo particular de la divinidad, y parece que se complace en dilucidar esta cuestión interesante. Y después de exponer los argumentos del Santo Doctor en favor de la real distinción, escribe; «cualquiera que sea la opinión que se adopte sobre la cuestión que nos ocupa, preciso será convenir en que las ideas del Santo Doctor aquí consignadas encierran ideas y reflexiones *altamente filosóficas y dignas de un examen detenido y concienzudo*. Hay aquí concepciones abstractas, sí, pero cuya abstracción en nada perjudica a su solidez. Hay aquí *concepciones de un genio eminente, cuya penetrante inteligencia campea por las elevadas regiones de la metafísica; concepciones que llevan el sello de una meditación profunda; concepciones, en fin, que, basadas sobre la idea de la divinidad en sí misma y en sus relaciones con los seres criados, sirven de punto de partida a procedimientos tan lógicos como vigorosos*» (3).

Comentando el art. 3 de la cuestión 85. P. 1.ª de la «Suma», que trata del orden cronológico de nuestros conocimientos dice: «La doctrina que aquí desenvuelve el Santo Doctor es digna de meditación y estudio por parte de todo hombre que tenga un concepto elevado y sepa apreciar la importancia de las ciencias metafísicas. ¿Cómo *no admirar al genio filosófico, que uniendo la profundidad de la idea a la sencillez de la exposición, que hermanando la solidez de doctrinas con la claridad y precisión del pensamiento, que apoyándose, en fin, en hechos sensibles, comunes y hasta vulgares, nos lleva como por la mano* al conocimiento de las operaciones de la razón humana en sus más íntimas relaciones con su objeto?—Aquí no hay sutilezas vanas; aquí no se ven giros violentos para acomodar una doctrina a un sistema: hay aquí un análisis *profundo* de la razón en sus operaciones por una parte, y por otra hechos psicológicos sencillos, que cualquiera puede observar en sí mismo, observaciones y

(1) Philosophia Elementaria (edic. de 1894), v. II, p. 24.
(2) Estudios sobre la Filos. de Sto. Tomás, t. I, p. 152.
(3) Ib., p. 164.

fenómenos de una experiencia puesta al alcance lo mismo del sabio que del ignorante, aquí en fin, se descubre al filósofo, que por medio de procedimientos tan profundos como delicados y seguros, desenvuelve ideas y concepciones de la más alta importancia, y *se eleva sin trabajo, sin pretensiones y hasta sin esfuerzo, por decirlo así, a las regiones más encumbradas de la metafísica*» (1).

Magnífica y filosófica llama el P. Ceferino a la teoría de Sto. Tomás sobre la verdad, doctrina tan sólida como profunda, conjunto admirable en que todo se halla encadenado y harmonizado, y en donde brilla con todo su esplendor el genio fecundo y poderoso que, hermanando la especulación más profunda de la ontología con la observación más delicada y exacta de la psicología, desenvuelve con majestuosa seguridad una teoría, que llenando las aspiraciones legítimas de la razón más exigente, le ofrece una clave segura para penetrar en los grandes misterios científicos que envuelven los problemas relativos a la divinidad, a la creación, a los destinos del hombre, a la inteligencia divina y a la razón humana... y suministra a la verdadera filosofía las armas de que debe servirse para combatir sin descanso y sin tregua ese panteismo tan absurdo como peligroso, que bajo nombres y fases diferentes, amenaza invadir todos los ramos del saber humano» (2). Y refiriéndose a la cuestión del mal (QQ. DD. de Malo, q. I, art. 1), «la verdadera idea del mal se halla aquí desenvuelta con tal solidez y al propio tiempo con tal claridad, que puede decirse que el Santo Doctor, poniéndola por una parte al alcance de las inteligencias más vulgares, establece por otra, con la profundidad propia de su genio eminentemente filosófico, la verdadera base y el principio cardinal para la resolución del difícil problema relativo al origen y existencia del mal. Su doctrina sobre la naturaleza del mal destruye por su base así el panteismo, que hace del mal una manifestación del sumo bien y un desarrollo de la divinidad, como el dualismo absurdo de los maniqueos, que hace del mal absoluto una naturaleza contraria al sumo bien» (3).

Elogia también la noción que da Sto. Tomás de la creación con estas palabras: «acabamos de ver al genio de la filosofía católica elevarse a una altura a la cual jamás llegaran los más grandes filósofos del gentilismo; hémosle visto levantarse con atrevido vuelo hasta las regiones más elevadas de la ontología y de la teodicea, apoderarse allí en el seno de la divinidad misma, si es lícito hablar así, de la idea cristiana de la creación, dilucidar su naturaleza, desenvolver sus grandes caracteres, y llegar, finalmente, por medio de especulaciones profundas y de un análisis tan

---

(1) Estudios sobre la Filosof. de Sto. Tomás, t. I, p. 183.

(2) Estudios sobre la Filos., etc., t. I, pp. 347-348.

(3) Ib., p. 383 y 392.

delicado como seguro, a formar un concepto verdaderamente filosófico de esa idea fundamental de la ciencia, que sólo pudieron vislumbrar como un pálido destello, sin llegar jamás a poseerla plenamente, los dos genios más poderosos de la antigua Grecia» (1).

Pero donde son más frecuentes las alabanzas a la doctrina del Doctor Angélico es en la psicología. Se explica esto fácilmente, teniendo en cuenta que, como el mismo P. Ceferino dice, pocas materias hay, tal vez ninguna, en las numerosas y varias producciones de Sto. Tomás que se hallen tratadas y desenvueltas con tanta profundidad y extención como las cuestiones relativas a la naturaleza y facultades del alma humana» (2). Ya al transcribir un texto de la «Suma» donde el Angélico Doctor hace el análisis de la noción de la vida, basada sobre la experiencia, la observación y el sentido común, nuestro filósofo escribe: «dudamos que se encuentre en ningún filósofo antiguo ni moderno un pasaje que encierre un procedimiento tan sencillo, tan experimental, y tan filosófico a la vez, para llegar al análisis racional de la noción de la vida y determinar su naturaleza propia» (3).—De las pruebas aducidas por Sto. Tomás en favor de la inmortalidad del alma, dice el autor de «Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás» que constituyen indudablemente una de las manifestaciones más relevantes de la fecundidad prodigiosa de su genio» (4) «y que los hombres verdaderamente pensadores y que saben buscar en la ciencia filosófica algo más que simples modificaciones y leyes mecánicas de la materia, descubrirán aquí pensamientos altamente filosóficos y una metafísica digna y elevada» (5).

Merece transcribirse íntegro un pasaje referente a la definición que Santo Tomás da del entendimiento humano. «Sto. Tomás, dice el P. Ceferino, encerró toda esta doctrina en una sola palabra, en una de aquellas palabras tan admirables por su sencillez y precisión científica, como por la profundidad filosófica que envuelven: «INTELLECTUS HUMANUS EST PURA POTENTIA IN ORDINE INTELLIGIBILI». El entendimiento humano es una pura potencia en el orden inteligible; y por eso nuestro espíritu no tiene intuición inmediata de su sustancia y esencia como los ángeles; y por eso, aun de sus propios actos no posee intuición, sino a condición de haber dirigido previamente su actividad sobre algún otro objeto; y por eso encuentra tantas dificultades y se ve como rodeado de tinieblas y oscuridad, cuando trata de conocerse a sí mismo y las condiciones de su actividad intelectual; y por eso también, careciendo al principio de

(1) Ib. Tom. II, p. 979.
(2) Estudios sobre la Filos. etc., t. II, p. 198.
(3) Filosofía Elemental, t. 2, p. 254.
(4) Estudios sobre la Filos., t. II, p. 214.
(5) Ib., p. 221.

actos y de objetos, necesita ser excitado por la acción de las facultades sensitivas y adquirir sucesivamente sus ideas: «INTELLECTUS HUMANUS EST PURA POTENTIA IN ORDINE INTELLIGIBILI». He aquí un pensamiento profundo que envuelve la explicación científica y la razón *a priori* de ese fenómeno, atestiguado no menos por la historia de la filosofía que por la conciencia humana: he aquí la explicación filosófica de esa debilidad e impotencia de la razón del hombre, que hallamos siempre asociadas a su grandeza, su poder y su dignidad».

«No es posible contener la admiración en presencia de esa teoría de la razón humana, tan brillante, tan sólida, tan elevada, tan sublime y tan completa. No es posible dejar de admirar esa teoría, que nos señala como con el dedo la razón de ser y el verdadero origen de esa mezcla misteriosa de grandeza y debilidad, de fuerza y de flaqueza, que la experiencia y el sentido íntimo, de acuerdo con la historia, nos revelan en la razón humana».

Pero hay más aún: Santo Tomás, después de haber analizado el lado brillante y el lado oscuro de la razón humana; después de señalar el origen de su elevación y poderío, y el origen también de sus flaquezas y sus miserias; después de desarrollar la teoría completa de la razón, que se presta a las más importantes aplicaciones, sintetiza toda esa grande teoría en una de aquellas palabras sencillas y fecundas a la vez, de que él solo posee el secreto. Dice así: «LA RAZÓN HUMANA ES UNA PARTICIPACIÓN DE LA INTELIGENCIA INCREADA: UNA IMPRESIÓN EN NUESTRAS ALMAS DE LA LUZ DIVINA». Esa razón humana, que tropieza a cada paso en el camino de la verdad; esa razón humana sujeta a mil contradicciones y miserias; esa razón humana, que se reconoce llena de sombras y oscuridades, es la misma razón humana que realiza exploraciones y descubrimientos que revelan un poder sobre todo poder humano; es la misma razón humana que, después de haber penetrado las alturas inconmensurables del cielo y las profundidades de la tierra, se lanza fuera del mundo de los cuerpos para recorrer todas las gradaciones y armonías de la verdad. ¿Y sabéis por qué? Porque esa razón humana es sólo *una impresión, una participación:* he aquí el origen de su debilidad. Pero es una participación de la *inteligencia increada,* una impresión de la *luz divina* en nuestras almas: he aquí el origen de su grandeza. Cuanto han escrito sobre este punto todos los grandes pensadores; toda la historia, en fin, de la razón humana con sus grandezas y miserias, con su poderío y con su flaqueza, todo se halla concentrado en esa palabra sencilla, pero de sentido profundamente filosófico: «*Participatio luminis increati: impressio divini luminis in nobis*» (1).

---

(1) Estudios sobre la Filos. de Sto. Tomás, t. III, p. 38-40.

El texto del Angélico sobre la razón humana es ciertamente digno de su genio, mas la paráfrasis que de él hace nuestro filósofo es también digna de admiración. «Metafísico singular, escribe el P. del Prado, el que en aquella sencilla y profunda expresión de Sto. Tomás «Participatio Luminis Increati in nobis» halla contenida toda la historia de la razón humana con sus grandezas y miserias» (1).

Por no fatigar al benévolo lector, no haremos mención de otras doctrinas de Sto. Tomás, que son objeto de alabanza en los escritos del Padre Ceferino. Las citadas en las precedentes líneas creemos ser suficientes para probar que el autor de «Estudios sobre la Filosofía de Sto. Tomás» estaba íntimamente persuadido de las ventajas y excelencias de ésta.

* * *

«La razón humana, escribía el P. Ceferino (2), representa un principio innato de progreso». De ahí que, no obstante el alto concepto que se había formado de la filosofía de Sto. Tomás, no la considerase absolutamente perfecta. «Sin que nos arredre el temor de chocar con las convicciones de algunos, decía nuestro filósofo, creemos que se puede añadir algo a la Filosofía de Sto. Tomás» (3), porque los siglos no pasan en vano sobre las ciencias, como tampoco pasan en vano los hombres y los pueblos, «y la imperfección acompaña casi siempre a las obras e instituciones humanas» (4). Y en otro lugar: «no seré yo ciertamente quien afirme que la filosofía de Sto. Tomás es la expresión del optimismo filosófico absoluto: las obras del hombre llevan siempre el sello del hombre, es decir, de la falibilidad y de la impotencia» (5). Y un poco más adelante: «esta filosofía es susceptible de mejoras» (6).

En la «Filosofía Elemental», al establecer las leyes de la Filosofía cristiana, insiste sobre lo mismo. «Esto no quiere decir que se halle *todo* en aquellos escritos (los de los Doctores escolásticos, incluído Sto. Tomás), ni menos que su Filosofía sea completa *quoad omnia,* de modo que no pueda ser modificada, perfeccionada y completada en muchos puntos» (7). Al dar a conocer a sus feligreses, siendo obispo de Córdoba, la Encíclica «Aeterni Patris», escribía: «Su filosofía (la de Sto. Tomás) sin ser absolu-

---

(1) «El Problema Ontológico y varios Artículos sobre distintas materias». Vergara, 1915, p. 188.

(2) Historia de la Filosofía, v. I, p. XVII.

(3) Estudios sobre la Filos. de Sto. Tomás, t. I, p. XXV.

(4) Ib. p. 5.

(5) Ib. t. III, p. 443.

(6) Ib. p. 446.

(7) Filosofía Elemental, t. I, p. 55.

tamente perfecta, sin excluir adiciones y sin rechazar nuevos descubrimientos...» (1).

Los testimonios que acabamos de citar ponen de manifiesto que el Padre Ceferino admitía perfectibilidad en la filosofía del Doctor Angélico. Ahora réstanos decir qué mejoras, qué adiciones creía él que podían introducirse en dicha filosofía. Decimos «mejoras», «adiciones», porque como el mismo autor advierte, «la filosofía puede reformarse, completarse, desarrollarse, perfeccionarse, pero no puede crearse de nuevo» (2).

«Esta filosofía de Sto. Tomás es susceptible de mejoras por parte de estilo, método de exposición y formas literarias, puede ser desarrollada y perfeccionada aún en cuanto al fondo, poniéndola en contacto con la filosofía moderna» (3).

Más explícito es aún en el Prólogo a la 1.ª edición de su «Filosofía Elemental»: la Filosofía en el presente libro contenida no es la Filosofía escolástica en el sentido estricto de la palabra; no es la Filosofía enseñada en las escuelas de la Edad Media o según se encuentra en las obras de los autores escolásticos. Otros tiempos, otras costumbres; otras épocas otra Filosofía; es decir, nuevo modo de tratar y resolver los problemas filosóficos, nuevas teorías, nuevas controversias, nuevo método, nueva importancia de determinadas cuestiones».

«Si en este libro, pues, se encuentran muchos problemas, cuya solución es en el fondo la solución de Sto. Tomás, porque la consideramos muy filosófica y conforme a la razón, se verá también que estas soluciones se hallan desarrolladas unas veces, modificadas otras, planteado el problema en ocasiones desde diferente punto de vista, y sobre todo se verá que contiene esta obra no pocos problemas acerca de los cuales en los escritores escolásticos, y en el mismo Santo Tomás, o sólo se hallan indicaciones más o menos incompletas, o no se hallan ni siquiera mencionados, por ser peculiares de la época actual y de sus condiciones sociales, científicas, religiosas y literarias. Bastará citar, como pruebas y ejemplos de lo que acabamos de consignar, las cuestiones referentes al origen del lenguaje, a los criterios de verdad, al método inicial o fundamental de la ciencia, la teoría de la sensación, el origen de las ideas, la discusión y examen de las formas modernas del panteismo, el problema crítico y su relación con la teoría de la verdad, el espiritismo, la moral independiente, el imperativo categórico, el derecho de propiedad, la sociedad doméstica, relaciones y deberes de la sociedad civil y de la religiosa, etc., etcétera, mas la discusión de las diferentes y múltiples opiniones y teorías

(1) Boletín de la diócesis de Córdoba, año 1879, p. 647.
(2) Estudios sobre la Filos. de Sto. Tomás, t. III, p. 449.
(3) Estudios sobre la Filos. de Sto. Tomás, t. III, p. 446.

pertenecientes a la Filosofía moderna y novísima, y desconocidas, por consiguiente, de los antiguos escritores escolásticos. Es, pues, la filosofía contenida en este libro una concepción sintética que abraza el elemento antiguo y el elemento moderno: el elemento antiguo hállase representado por el pensamiento filosófico de Sto. Tomás, síntesis a su vez del pensamiento filosófico de Platón, de Aristóteles, de la escuela cristiana de Alejandría y de San Agustín; el elemento moderno abraza los problemas, investigaciones y soluciones debidas al desarrollo de la razón filosófica y científica en los tiempos modernos, pero sin perder de vista la natural subordinación de la razón humana a la Razón divina, o sea lo que exige el criterio cristiano» (1).

En consecuencia, el P. Ceferino fué un filósofo que, conservando los elementos esenciales de la filosofía escolástica de la Edad Media, supo acomodarse a las necesidades de los tiempos modernos, eliminando de sus escritos las cuestiones inútiles, presentando las útiles bajo forma nueva, estudiando los sistemas filosóficos de la época, «porque las diferentes ramas o escuelas de la filosofía moderna, decía él, contienen teorías parciales muy elevadas, procedimientos muy luminosos, ideas y pensamientos muy a propósito para desenvolver y completar la doctrina filosófica de Santo Tomás». En una palabra fué un *neoescolástico,* que deseaba restaurar la filosofía tomista, según las normas que León XIII dejó señaladas en su famosa Encíclica «Aeterni Patris». Mejor dicho, se anticipó, ya que los «Estudios sobre la Filosofía de Sto. Tomás», donde se ven puestas en práctica las direcciones de la mencionada Encíclica, son anteriores a ésta. Aquellos se publicaron en el año 1864, y el documento pontificio el 4 de Agosto de 1879.

La restauración de la filosofía de Sto. Tomás, por la que trabajó el Padre Ceferino, no era una restauración estrecha, exclusivista, cerrada por decirlo así a todo progreso. Nuestro filósofo era de criterio amplio, y por eso dice que el único defecto de que adolece la «Summa Philosophica» de Joselli es su *criterio estrecho* (2), y hablando de Sanseverino escribe que «su *criterio demasiado escolástico,* no ofrece el *sentido amplio* que sería de desear» (3).

«El tomista no debe transcribir sino *ampliar* a Sto. Tomás, depurando y completando sus fuentes, asimilando y aumentando sus doctrinas con los nuevos elementos asimilables aportados por sus sucesores hasta nuestros días; y, una vez hecho todo esto, aplicar el tomismo a los proble-

(1) Prol. a la 1.ª edic. de la «Filos. Elemental», pp. 11-13.
(2) Hist. de la Filos., v. III, p. 432.
(3) Ib., p. 477.

mas de hoy, con seguridad de éxito» (1). No otra cosa hizo el Cardenal González.

* * *

Aun cuando la filosofía del P. Ceferino sea en el fondo la de Sto. Tomás, a veces emite juicios más o menos propios sobre las cuestiones que se le presentan. Citemos algunos ejemplos en confirmación de nuestro aserto.

Después de referir tres opiniones de los filósofos acerca de la naturaleza propia del verbo, a saber: 1.ª, la de los que dicen que el oficio propio del verbo es expresar la afirmación y negación; 2.ª, la que afirma que la esencia del verbo consiste en significar acción y movimiento; 3.ª, la de los que hacen consistir la esencia del verbo en la *atribución*, da el P. Ceferino la suya, diciendo que «los caracteres distintivos y esenciales del verbo son la *consignificación* del tiempo y la atribución puramente enunciativa». Y raciocina de esta manera: «Todo verbo en la oración, además de la idea típica o fundamental que significa, como *mandato, amor,* en los verbos *mandar, amar,* expresa alguna modificación o diferencia de tiempo, según que éste puede ser pasado, presente o futuro, con sus varias modificaciones y relaciones. Desde este punto de vista, el verbo se distingue de los nombres que significan tiempo, como *año, ayer,* los cuales, aunque significan tiempo, no lo *consignifican*, como el verbo. Por otro lado, aunque es cierto que no todo verbo en la oración gramatical significa afirmación o negación, como pretende la primera opinión, ni tampoco *atributo de juicio,* como quiere la tercera, bien se puede sostener que todo verbo significa algo con respecto a otro que se considera como sujeto de la idea significada por el verbo. Así en esta oración optativa: *ojalá que Pedro escribiese,* no hay ciertamente juicio afirmativo o negativo, y, por consiguiente, está fuera de la condición y esencia del verbo señalada por las dos teorías citadas; pero sí hay significación y expresión de la escritura con relación a Pedro, como sujeto real o posible de la misma. Hay aquí una verdadera *atribución* o aplicación de la cosa significada por el verbo al sujeto; pero no habiendo, como no hay, verdadero juicio, ni afirmación, ni negación, es preciso decir que es una *atribución enunciativa* simplemente» (2).

«Es bastante frecuente, dice nuestro filósofo, en libros, conversaciones y discursos confundir la inducción con la experiencia, y hablar de ellas como si fueran una misma cosa. Error grave y notable inexactitud de

(1) La Ciencia Tomista, año XV, tomo XXVII, p. 183.

(2) Filos. Elemental, t. I, p. 79-80.

ideas hay en esto. La experiencia es una parte de la inducción, pero no es la inducción: la experiencia, que es la percepción de los fenómenos singulares por medio de los sentidos, como dice Sto. Tomás, *est in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus;* la experiencia, en fin, o sea la observación de los hechos, no es la inducción, aunque sí es su base y su punto de partida: la inducción presupone y exige la experiencia, pero es algo más que la experiencia, porque entraña la comparación y la generalización racional de los fenómenos y hechos suministrados por la experiencia» (1).

No admite que la certeza moral se pueda atribuir a una proposición singular, contenida en una universal, cuyo predicado convenga solamente *ut in pluribus* al sujeto, p. ej., si se afirmase «que tal madre ama a sus hijos», la cual proposición en tanto sería verdadera en cuanto está incluída en la universal: «toda madre ama a sus hijos». Y la razón es obvia. Si la certeza moral ha de responder a su definición, es preciso que excluya toda duda de la mente, todo temor de errar. Ahora bien, las proposiciones singulares, como la precedente, no quitan toda duda, todo temor de errar, ya que las mismas universales donde están incluídas, no lo excluyen. Luego tales proposiciones deben contarse entre las que engendran probabilidad u opinión» (2).

Al hablar del criterio del sentido común algunos autores, entre ellos Balmes, señalan como condición de las verdades del sentido común, que *tengan por objeto la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral* (3). No está conforme el P. Ceferino con esta manera de pensar. Porque las condiciones de un criterio deben ser generales o extensivas a todos los casos, lo cual no se verifica aquí. Que arrojando al acaso algunos caracteres de imprenta no resultará compuesta tal página de tal libro, es una verdad de sentido común, y sin embargo, no lleva consigo la satisfacción de ninguna gran necesidad para la vida sensitiva, intelectual o moral del hombre (4).

Como el restaurador de la filosofía escolástica en Italia en el siglo XIX, el célebre Sanseverino, nuestro filósofo divide la Filosofía en subjetiva y objetiva. La primera o sea la Filosofía subjetiva comprende la Lógica, la Psicología y la Ideología. La segunda abraza la Ontología, la Cosmología, la Teodicea y la Moral. Ese orden sigue el P. Ceferino en su «Philosophia Elementaria» y ese mismo orden seguimos nosotros en la exposición de sus ideas particulares sobre Filosofía.

---

(1) Ib., p. 169.
(2) Philosophia Elementaria, v. I, p. 135, edic. Madrid, 1894.
(3) Balmes. «Filos. Elemental». Lib. III, c. 1. Secc. 3.ª
(4) P. Ceferino. Philos. Elementaria, v. I, p. 172 y «Elementa», t. 1, p. 220.

El P. Ceferino reserva para la psicología el estudio del hombre y trata en cosmología de la vida vegetativa y animal. Divide la psicología en *empírica* y *racional*. Por psicología empírica entiende el conocimiento racional del alma humana, según que se puede adquirir mediante la observación de sus actos y fenómenos. Al conocimiento racional o científico del alma humana, que se adquiere por medio del raciocinio, llama psicología racional.

¿Qué opinión seguía nuestro autor, en la cuestión tan debatida estos últimos años, acerca de si la psicología empírica se distingue o no de la racional? Claramente nos lo dice él mismo: «La psicología empírica y la racional no se distinguen entre sí de una manera esencial o substancial, puesto que tienen el mismo objeto y los mismos principios generales. Se diferencian o se distinguen accidentalmente: en primer lugar, porque la empírica se sirve principalmente de la observación psicológica, pero sin excluir enteramente el raciocinio, al paso que la racional se sirve en primer término del raciocinio, y como en segundo término de la observación de los actos u operaciones del alma. En segundo lugar, la empírica se limita en cierto modo al conocimiento y clasificación de las facultades del alma sin extender sus investigaciones de una manera preferente y directa a la esencia y atributos de la misma; al paso que la racional examina e investiga de un modo especial y preferente los problemas relativos a la esencia, atributos, origen, etc., del alma humana. En realidad la Psicología, como ciencia completa y verdaderamente filosófica, abraza la racional y la empírica; porque no puede ser completa, sino abraza igualmente el objeto peculiar o preferente de las dos, y si no emplea simultáneamente la observación de los fenómenos psicológicos y el raciocinio, la inducción y deducción» (1).

Explica la formación de la especie sensible en la sensación, advirtiendo que «hasta el presente no ha encontrado ningún autor que haya explicado eso con claridad». Propone él su opinión, que es la siguiente: «Dije antes, y la experiencia lo comprueba, que tal es la sensación cual es la impresión o la acción del objeto sobre el órgano del sentido: y de aquí ya se puede colegir, que el mismo objeto, por razón de esta impresión determinada, tiene alguna influencia en la formación o existencia de la especie. Mas esta impresión es algo material, ni se concibe como representativa del objeto, sino es confusa e indistintamente, es decir, en cuanto representa una cosa que obra sobre nosotros y además se recibe en los órganos de los sentidos, y por consiguiente en el cuerpo; mientras que la especie sensible, como modificación de la misma acción del alma, es recibida en la misma alma, como en su sujeto, del mismo modo que el acto

(1) Philosophia Elementaria, v. I, p. 247.

de la percepción. Se debe decir, por consiguiente, que la virtud operativa del alma, existente en el órgano y al que perfecciona vitalmente, *obrando,* como dije antes, sobre la impresión producida por el objeto en el órgano animado, es la causa y el complemento de la especie sensible; pero esa acción del alma es modificada per la impresión orgánica, de tal manera que la acción es tal o más bien la reacción del alma productora de la especie sensible de este objeto, cual fué la impresión o la acción del mismo objeto en el órgano del sentido. Así, pues, en mi opinión, la producción de la especie sensible depende del objeto y del alma; del objeto, en cuanto que la especie tiene la virtud de representar esta cosa y no la otra; del alma, en cuanto que es una cosa o accidente espiritual; del objeto, quasi *initialiter et inchoativa;* del alma, como de su causa eficiente» (1).

Defiende que las especies sensibles son inmateriales aun cuando esta inmaterialidad no llegue a la perfección de las especies inteligibles. Añade que se ha de interpretar benignamente a Goudín y a algunos otros escolásticos, cuando llaman a las especies sensibles efectos corpóreos, o afirman que son materiales.

En este punto creemos estar más conforme con la doctrina de Sto. Tomás la opinión de los que dicen que las especies sensibles son materiales, o mejor, que tienen *entidad psíquica,* es decir, que ni son puramente materiales ni llegan a la espiritualidad.

Es notable la descripción que nuestro filósofo hace de los diversos temperamentos. Aquí se revela, no ya como eminente metafísico, sino como un cuidadoso y diligente observador, que recoge los datos que le suministra la experiencia y la observación con respecto a los temperamentos linfático, melancólico, sanguíneo y bilioso.

No le satisface la definición que daban los escolásticos del entendimiento, diciendo que es «facultas perceptiva veritatis, seu entis sub ratione veri», porque adolece de alguna oscuridad, especialmente para inteligencias tiernas, y además «el percibir la verdad no conviene a todos los actos del entendimiento, puesto que la verdad y falsedad de conocimiento pertenecen al juicio y no a la simple percepción. El P. Ceferino da esta definición: «una facultad o energía vital innata, por medio de la cual el alma humana puede conocer las cosas insensibles y espirituales, y las sensibles y materiales por medio de ideas universales» (2).

En la teoría del Angélico sobre la *inteligencia* y la *razón* encuentra el P. Ceferino la clave para distinguir el genio del talento. «¿Cuál es, pregunta, el carácter del simple talento? La abundancia y orden en las ideas, la penetración, mayor o menor del juicio, la seguridad y exactitud

(1) Philos. Elementaria, v. I, p. 263 y siguientes.
(2) Ib. p. 310-311.

en el raciocinio, el poder mayor o menor de reflexión y de análisis. Es indudable que todas estas cualidades se refieren al desenvolvimiento sucesivo y al movimiento de la actividad intelectual. Luego deben cosiderarse como manifestaciones directas de la *razón*. ¿Cuál es ahora el carácter del genio? La invención y principalmente la inspiración. El hombre de genio no discurre, no se agita, no se mueve; descubre intantáneamente la verdad, la ve, tiene su intuición, abarca con un solo pensamiento lo que los demás no perciben sino con pensamientos múltiples, percibe y contempla con claridad lo que para otros está rodeado de sombras y tinieblas. ¿Y no es este también el carácter que señala Sto. Tomás a la inteligencia? ¿No nos dice que ésta percibe y llega a la posesión de la verdad instantáneamente, *subito,* sin movimiento discursivo y hasta sin investigación, *sine inquisitione et discursu?* Luego el *genio* puede y debe considerarse como la manifestación propia de la inteligencia, así como el simple talento se refiere directa y principalmente al entendimiento como *razón*. Luego podemos decir que el simple talento es el predominio de la razón sobre la inteligencia, y el genio el predominio de la inteligencia sobre la razón» (1). ¡Qué manera de desarrollar los principios de Santo Tomás! El Doctor Angélico, escribió León XIII (2), indagó las conclusiones filosóficas en las razones y principios de las cosas, los que se extienden muy latamente y encierran como en su seno las semillas de casi infinitas verdades, que habían de abrirse como fruto abundantísimo por los maestros posteriores». El P. Ceferino ha sido uno de estos maestros.

En la ontología combate la falta de exactitud y confusión de ideas que ha notado en los cursos elementales de filosofía respecto a la noción de esencia física y metafísica. La esencia metafísica y la física corresponden a una misma realidad, y lo mismo la primera que la segunda no deben incluir en su definición más que los predicados esenciales. Luego no debe confundirse la esencia física de una cosa con la esencia de la misma en cuanto singularizada, como se observa con frecuencia en algunos escritores; pues es evidente que la esencia física sólo incluye los predicados esenciales, prescindiendo o a lo menos no considerando los accidentales, como se puede notar en la definición «el hombre consta de cuerpo organizado y alma racional»; al paso que la esencia de cualquier cosa como singularizada y en estado de individuación actual incluye no sólo los predicados esenciales, sino también los accidentales, como la existencia, los accidentes que le distinguen de otros individuos, y hasta las propiedades o atributos necesarios, los cuales si bien pueden llamarse accidentes y determinaciones necesarias de una naturaleza, no pueden en rigor denominarse esenciales, porque no son predicados esenciales, ni pertene-

(1) Estudios sobre la Filos. de Sto. Tomás, t. III, p. 57.

(2) Encíclica «Aeterni Patris».

cen al concepto primordial de la esencia. Luego es inexacta la noción que de la esencia física se halla con frecuencia en libros elementales de filosofía, diciendo que es «el agregado o reunión de las determinaciones, tanto esenciales como necesarias, y de todas aquellas cosas que contribuyen para que el ente o naturaleza definida sea esta naturaleza» (1).

Merecen leerse con detención los dos capítulos de los «Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás», que tratan acerca de la distinción real entre la esencia y la existencia en las cosas creadas, porque en ellos pone de manifiesto el autor que Dios le había comunicado especiales dotes para remontarse a las alturas de la Metafísica, y para exponer y aclarar el pensamiento del Doctor Angélico. Otro tanto debe decirse de su tratado sobre là «belleza», en la misma obra.

Los filósofos, tanto antiguos como modernos, no han podido ponerse de acuerdo en orden al concepto esencial de la extensión, pretendiendo unos que la esencia de ésta consiste en la impenetrabilidad, otros en la divisibilidad, etc. El P. Ceferino sostiene que «la esencia de la extensión consiste en la distribución en partes, o sea en la distinción actual y posición de unas partes fuera de otras» (2).

Su opinión acerca del obscuro y difícil problema del espacio está contenida en los siguientes puntos: *a)* Que el espacio *particular,* por ejemplo, el espacio de esta sala, no es otra cosa que las dimensiones o extensión de los cuerpos en ella contenidos. *b)* Que el *espacio universal,* considerado objetivamente y en lo que tiene de real, se identifica con las dimensiones de todos los cuerpos que componen el mundo material, a las cuales la abstracción del entendimiento comunica la unidad o *universalidad* que presenta el concepto del espacio universal. *c)* Que donde no hay cuerpo no hay espacio realmente, y que lo que llamamos distancia no es más que la interposición de un cuerpo con determinadas dimensiones. *d)* Que el espacio, considerado por parte de su concepto formal y propio, *formaliter,* es decir, con exclusión de la extensión real, y por parte de lo que añade a ésta, carece de realidad objetiva y es nada en sí mismo (3).

He aquí indicadas algunas cuestiones filosóficas en las que el P. Ceferino muestra desentrañar la virtualidad de los principios de la escuela tomista. Y con esto ponemos fin a nuestro estudio sobre la *obra filosófica* del P. Ceferino. No abrigamos la ilusión de haber hecho un trabajo acabado y perfecto. Lo poco que valga se lo ofrecemos, como tributo de admiración y gratitud al gran restaurador de la filosofía cristiano-tomista, en el primer centenario de su nacimiento.

Fr. Marcelino SÁNCHEZ, O. P.

Colegio de Santo Tomás. Avila.

---

(1) Estudios sobre la Filos., etc., t. I, pp. 124-125.

(2) Philos. Elementaria, V, II, p. 215.

(3) Filosofía Elemental, t. 2.°, p. 216-217.

Las formas de gobierno según la doctrina tomista

La pasada conflagración mundial, que sembró el espanto y la desolación por todos los continentes, no se contentó con llevar la infelicidad a muchos hogares y pueblos, sino que también acabó con muchas instituciones ancestrales. El infortunio no sólo se cebó en miles y miles de hombres que perecieron al filo de la espada y fueron carne de cañón, sino que también hizo su aparición en las altas esferas de la sociedad; se bambolearon los tronos y cayeron las coronas de las cabezas de los Reyes y Emperadores, cediendo al empuje arrollador de una multitud ávida de *libertad*.

Los ejemplos no pueden ser más elocuentes. Aquel gran emperador de Rusia que para extender las fronteras de su patria idolatrada, levantó millones de hombres, al igual que en tiempos remotos Jerjes y Artajerjes, vió en corto espacio de tiempo destrozado su vasto imperio por luchas intestinas, y acabó miserablemente sus días asesinado en lóbrega cárcel. Aquel otro Emperador de Alemania que se llamó Guillermo II, considerado por sus admiradores como un nuevo Alejandro, Julio César o Napoleón, vióse obligado a salir de su patria y a entonar tristes endechas en tierras extranjeras, sin permitírsele volver a pisar el suelo patrio con cuyo engrandecimiento había soñado. Otro grande y poderoso imperio, el austro-húngaro, situado en el corazón mismo de Europa, y víctima de esa horrorosa guerra, quedó sumido en la más espantosa anarquía, minada su existencia por elementos disolventes, llámense sindicalistas, anarquistas o comunistas. Una mirada al mapa de Europa y observaremos que esos tres grandes imperios—sobre haber sido mermada su extensión territorial—han sido reemplazados por otras tantas repúblicas. Y así hablamos hoy de la república de los soviets, de la república alemana y de la república de Austria. ¡Lección tremenda de la Historia! Por algo se dice que es maestra de la vida.

Pero cabe preguntar. ¿Pueden justificarse ante la Filosofía y ante la Moral Católica las transiciones bruscas que hemos observado en el desmembramiento de esas tres formidables monarquías? O más bien, ¿debe-

mos abominar de esas formas de gobierno (nos referimos a la república), que han venido a sustituir a otras de recio abolengo histórico y casi identificadas con la vida del pueblo? La respuesta a estas preguntas va a ser objeto de nuestra disquisición en estas páginas: todo ello ilustrado con las doctrinas inmortales del Angel de las Escuelas y de los escolásticos, que tanta luz proyectan sobre este punto.

Es tema que despierta mucho interés, por ser susceptible de muchas aplicaciones prácticas, y ese interés sube de punto si se tiene en cuenta que en nuestra amada patria, a donde no llegaron los horrores de la guerra, el problema de las formas de gobierno constituye una de las más hondas preocupaciones nacionales. De un año a esta parte se han suscitado cuestiones vivísimas en torno a este problema, sin que se deje ver la solución por ningún lado. No ha muchos días, leíamos en la Prensa una nota firmada por uno de los más prestigiosos políticos de nuestro país, y en la que su autor trata de definir su actitud o pensamiento acerca de las cuestiones más vitales y que influyen de una manera decisiva en la buena marcha de una nación. En esa nota se tocan puntos tan importantes como son el problema de la enseñanza, el derecho de propiedad, las relaciones entre el capital y el trabajo, el problema religioso, la política económica, el regionalismo, la MONARQUÍA y la REPÚBLICA; tratados todos estos asuntos con la competencia característica de quien pasa con justa razón por ser uno de los valores positivos de nuestra Patria. En días todavía mucho más recientes se han dado varias conferencias en torno al tema «democracia», en las que sus autores, fieles al lema «vetera novis augere», han calcado su discurso en las idea viejas de Aristóteles y del Doctor Angélico. Y lo que más es de admira, diarios de tendencias tan sectarias como el «Liberal», se han visto en la necesidad de remitir a sus lectores a las obras de Sto. Tomás para el estudio serio de determinadas cuestiones. Trabajo cuesta creerlo, pero el hecho es demasiado notorio para que pueda ponerse en tela dejuicio.

Sin embargo, no siempre se ha interpretado rectamente al Angélico Maestro, y en éstas como en todas las discusiones de carácter marcadamente científico, cada cual procura traer el agua a su molino: todos quieren tener a Sto. Tomás en su favor, aunque para ello se vean precisados a violentar sus textos y hacer mangas y capirotes de las reglas más elementales de la hermenéutica tomista. Buena prueba de ello han sido las debatidas cuestiones en la Academia de Jurispridencia hace cosa de un año, donde el presbítero D. Francisco Romero Otazo pronunció una conferencia acerca de las formas de gobierno según Sto. Tomás y la doctrina de la Iglesia, y en la que el conferenciante arrancó grandes aplausos, pruebas del asentimiento que hallan en el público sus palabras. Este mismo autor explanó la doctrina de su conferencia en un libro que lleva por

título «Sentido democrático de la doctrina política de Sto. Tomás» (1). La exposición no responde ni con mucho al título del libro; porque no se limita, como alguien pudiera creer, a defender la *indiferencia* y *licitud* de la forma *democrática* o *republicana* (esto no pasaría de una vulgaridad científica), sino que su pensamiento va mucho más allá: en sentir de Romero Otazo, la república sería el gobierno ideal para Sto. Tomás, al menos es un gobierno mucho más perfecto que la monarquía. Hemos leído y releído la obra aludida y siempre hemos sacado la misma impresión; y eso que hemos procurado ser muy benignos y muy poco aventurados en formular un juicio definitivo acerca de su valor intrínseco. No regatearemos los méritos literarios y aun científicos que sin duda tiene la obra; pero nos parece que alardea su autor de mucha independencia científica en una cuestión delicada. En nuestro deber de velar por la integridad de la doctrina tomista, nos vemos precisados a escribir este artículo o serie de artículos que no tendrán mérito alguno, si no es el de salir por los fueros de la verdad y el de defenderla a la luz de la razón serena. Porque, en fin de cuentas, estamos firmemente persuadidos de que se trata de una equivocación y hay que corregirla. Sólo esto justifica nuestra intervención en un asunto tan espinoso y complejo (2).

Después de estudiar el valor de las fuentes para el estudio de la política tomista, y esto constituirá como el exordio del discurso, probaré estas tres tesis: *a)* Licitud moral de todas las formas de gobierno, monarquía, aristocracia y democracia; *b)* hecha comparación, *in abstracto,* de esas tres formas de gobierno, la monarquía lleva ventajas a la aristocracia y ésta a la democracia; y por lo tanto, la república no puede ser la mejor forma de gobierno *si no es en algún caso particular y en fuerza de circunstancias especiales; c)* el régimen mixto o monarquía templada es de suyo la mejor forma de gobierno en opinión de Sto. Tomás.

I

Fuentes para el estudio de la política tomista.

Antes de estudiar a fondo el problema de las formas de gobierno, impónese una escrupulosa selección en lo que a las fuentes del estudio de la política tomista se refiere. Porque indudablemente no todas tienen el

---

(1) Sentido democrático de la doctrina política de Sto. Tomás, por Romero Otazo. Madrid, Junio de 1930. Editorial Pueyo, Calle del Arenal, 6. Madrid.

(2) En La Ciencia Tomista, n.º 124, ha sido criticada la obra de Romero Otazo. Remitimos nuestros lectores a ese número de la revista, donde fácilmente podrán convencerse de que el autor de aquella crítica enjuicia como nosotros el problema.

mismo valor, ni se pueden invocar como expresión genuína del pensamiento del Santo Doctor. Y ahí radica, a mi juicio, la confusión que reina en este problema. Porque se quiere hacer pasar como oro de buena ley en doctrina tomista lo que no es ni mucho menos producto literario y científico del Doctor Angélico. Y hoy que tan adelantados están los estudios crítico históricos, no nos es lícito ignorar ciertas verdades que, sobre estar apoyadas en sólidos argumentos, son ya del dominio común y se encuentran en cualquier manual de Filosofía. Hoy en día no se pueden dilucidar muchos puntos de la Filosofía y Teología tomistas sin fijar la cronología de sus escritos y distinguir con escrupuloso cuidado los auténticos de los dudosos o decididamente aprócrifos.

En la cuestión que nos ocupa, fuera de algunos lugares de los comentarios a los Evangelios y a S. Pablo, utilizaremos principalmente tres obras: *a)* la Suma teológica en varios lugares; *b)* los Comentarios a la Política de Aristóteles, y *c)* el Opúsculo de «Regimine Principum». La utilización de estas dos últimas fuentes de la política tomista exige por nuestra parte ciertas observaciones.

1) No se puede fijar con precisión matemática la fecha en que Santo Tomás comentó la Política de Aristóteles; pero parece ser que lo hizo en los últimos años de su vida, cuando su pensamiento había tomado formas bien definidas y concretas, y había llegado a esa época de plena madurez intelectual que permite formular un juicio definitivo sobre los problemas que se debaten. El P. Mandonnet (1) señala como fecha muy probable el año 1268. Tolomeo de Luca, O. P., compañero y confesor de Sto. Tomás, dice en su Historia Eclesiástica, lib. XXIII, cap. XI, que compuso el Santo esta obra en tiempo de Gregorio X. Como este Papa rigió los destinos de la Iglesia desde el año 1271 al 1276 habría que retrasar la fecha de la composición del libro y colocarla entre el año 1271, principio del Pontificado del ya citado Pontífice y el de 1274 en que murió Sto. Tomás (2).

No se olvide que es muy difícil establecer la cronología de los escritos del Doctor Angélico y los que se ocupan de estas cuestiones no han llegado todavía a conclusiones definitivas.

Lo que a nosotros más nos interesa no es tanto la *cronología* de las obras de Sto. Tomás cuanto su *autenticidad*. Ni aun en este punto han podido llegar los críticos a un acuerdo. Que Sto. Tomás no comentó los ocho libros de los Políticos de Aristóteles parece una cosa fuera de toda duda; eso es incontrovertible si hemos de dar crédito al testimonio de algunos autores muy poco posteriores al Doctor de Aquino, todos los cuales afir-

---

(1) Bibliographie Thomiste por Mandonnet et Destrez, O. P., pág. XIII, n.° 13.

(2) P. A. Bacic, O. P. Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis, apud «Angelicum», Febr. Mart. 1925, pág. 105.

man que el Santo escribió «super quatuor libros Politicorum». Pero aún en esto último no convienen todos los críticos, pues mientras unos aseveran que son auténticos los cuatro primeros libros, otros creen que el Doctor Angélico no comentó más que hasta la lección 6.ª del libro 3.º, fundados en que un Dominico del siglo XV, Teófilo de Cremona, hizo en Venecia una edición crítica de los Comentarios de Sto. Tomás a Aristóteles y en el Prólogo de esos Comentarios estampó estas memorables palabras: «*In duos solummodo Politicorum* cum majore *parte tertii:* hos namque solos reperi divum Doctorem accuratissime commentasse». Bien es verdad que se hace cargo de una tradición más o menos autorizada, según lo cual el Doctor Angélico habría comentado los ocho libros, pero la desecha porque no puede explicar la diferencia que media entre los cuatro primeros libros y los cuatro últimos. Estos son obra de Pedro de Auvernia, discípulo del Santo, pero que no expresan más que sus opiniones personales. Con la opinión de Teófilo de Cremona concuerda un códice de París, del que dice así Echard (1): «Commentarius solus in primum et secundum et in tertium ad finem lectionis sextae *tantum* S. Doctori adscribitur; unde ibi sic legitur: Explicit sententia libri Politicorum». Y al final del libro octavo se encuentran estas otras palabras grandemente significativas: «Expliciunt scripta super libros Politicorum edita a Magistro Petro de Alvernia». Sin embargo, el eminente crítico e historiador dominicano no se atreve a fallar en esta controversia y más bien se inclina por la primera opinión. De Rubeis (2) es del mismo parecer. En resumidas cuentas, que sólo son auténticos los cuatro primeros libros; los cuatro restantes son obra de Pedro de Auvernia, discípulo de Sto. Tomás, que no ha sido dominico, como se ha venido suponiendo por muchos.

Ahora bien; los Comentarios a la Política de Aristóteles ¿son fuentes autorizadas para el estudio de la política tomista? En otros términos ¿reproducen el pensamiento de Sto. Tomás? Creemos que no; el papel de Sto. Tomás como comentarista consiste precisamente en eso, en hacer porque desaparezca su propia personalidad para poner mejor de relieve la del Estagirita. Nada de puntos de vista personales y propios, nada de apreciaciones subjetivas; se contenta con hacer una exégesis literal del filósofo, poniéndose en el medio ambiente en que vivía Aristóteles y ajustándose por entero a esa realidad viviente. De modo que las doctrinas expuestas en los sobredichos Comentarios no pueden reflejar exactamente el pensamiento de Sto. Tomás, a no ser que se encuentren explícitamente formuladas en otras obras de Sto. Tomás, en que habla en nombre

(1) *Quetif-Echard,* Scriptores Ordinis Praedicatorum, tomo I, pág. 286.

(2) *De Rubeis.* Diss. criticae in Op. Sti. Thomae. Dissert. XXIII, cap. 3.

propio, o al menos se encuentran incluídas en las suyas propias por vía de causalidad o de consecuencia como dice un autor moderno (1).

Cosa por otra parte nada extraña, si se advierte que aún en la Suma, comentando textos de los juristas romanos, emite conceptos que están en abierta oposición con sus doctrinas. Recuérdese, aunque no sea más que de paso, la cuestión relativa a la naturaleza del derecho natural y del derecho de gentes, tal como lo entendían los juristas Romanos. Es evidente que Sto. Tomás (2) no pensaba como ellos, ni se hace solidario de sus afirmaciones; sólo se limitó el Angélico Doctor a exponerles con mucha reverencia, pero sin que sobre la doctrina por ellos expuesta levantara doctrinas sólidas y verdaderas. ¿Quién va a creer que Sto. Tomás tenía por materia de derecho natural solamente aquellas acciones que nos son comunes con los brutos, como los juristas romanos sostenían? El Angélico habla a veces de la ley natural en este último sentido, pero lo hace exponiendo las diversas acepciones en que puede tomarse la ley, aunque no hace suya esta doctrina ni mucho menos. Porque ya se ve que caracterizar así el derecho natural es por lo menos muy deficiente, pues habría que poner fuera de su órbita muchas acciones que, sin sernos comunes con los brutos, son de riguroso derecho natural. Para Sto. Tomás (3) derecho natural es el propio del hombre en cuanto criatura racional, no aquel en que conviene con los brutos, tanto, más cuanto que éste no puede llamarse en todo rigor derecho, sino que es «quasi quaedam ratio justi naturalis». Entonces ¿a qué obedece ese cambio de ideología tan extraño en Sto. Tomás? La explicación es por demás obvia si nos fijamos en el medio ambiente en que Sto. Tomás escribía. «Era aquel un siglo autoritario y tradicionalista en Filosofía y en Ciencias. Y la autoridad suprema, cuasi dogmática, en Filosofía era Aristóteles; y en Derecho los juristas romanos. Santo Tomás, que empapado en la verdad y el espíritu del Cristianismo, no buscaba sino plasmar en él y por él todo el saber humano, vió delante de sí para lograr su intento dos caminos: o bien echar el vino nuevo en los odres viejos, o haciendo tabla rasa de todo lo antiguo, para cada variación o acrisolamiento de doctrina inventar en absoluto una nueva fórmula. Probalidades de triunfar, en aquel ambiente sobre todo, muchas más habría de tener el primer sistema, que por esto vino a ser el preferido» (4).

Pues si aún en la Suma, que es una obra personalísima, Sto. Tomás

---

(1) P. Schwalm. Dictionaire de Theologie Catholique, palabra «Democratie».

(2) 2-2, q. 57, art. 3. Cfr. et Báñez, de jure et justitia in h. locum.

(3) 1-2, q. 91, a. 2, ad 3.um

(4) Conferencias sobre la Justicia, por el P. Albino. Notas a los números 35 y 39 de la primera conferencia.

abdica o disimula su propio pensamiento en obsequio a la tradición representada por Aristóteles y los Juristas romanos, con mucha mayor razón lo hará cuando desempeña el papel de comentador, donde oculta por entero su propia personalidad. Un comentario no puede invocarse como la expresión del pensamiento de su autor, y téngase en cuenta que Santo Tomás comenta la división clásica de las tres formas de gobierno a partir de la lección 6.ª del libro III. Nos falta de consiguiente una gran parte de sus ideas personales acerca del régimen democrático, ya que Aristóteles se ocupa de él en los libros siguientes. Brindamos estas consideraciones a los que pretenden ver reflejado en los comentarios a Aristóteles un programa definido de política tomista.

2) Respecto al opúsculo «De regimine principum», «De regno ad regem Cypri», «De rege et regno» que con todos estos nombres le designan los manuscritos antiguos, dice el Sr. Romero Otazo en su libro «Sentido democrático de la doctrina política de Sto. Tomás», cosas tan raras como peregrinas. Dejémosle la palabra: «A la crítica histórica corresponde el juicio sobre la autenticidad del opúsculo «*De regimine principum*». Mientras no se encuentren fuentes indubitadas no existe razón sólida para apartarse de la TRADICIÓN INMEDIATAMENTE POSTERIOR AL ANGÉLICO, que le atribuye *o la totalidad de la obra, o los dos primeros libros y las notas para la redacción de los dos últimos*. Que fuera continuado por un discípulo del Aquinatense—según la misma tradición, Tolomeo de Luca—no indica que haya de negársele la paternidad tomista, sobre todo teniendo en cuenta, que comenzado el opúsculo varios años antes, probablemente, de la muerte de Sto. Tomás pudo, incluso, ser revisado por él. Que el texto original haya sido parcialmente adulterado, es algo de que se libraron escasos manuscritos anteriores al uso de la imprenta, sin que por eso se haya puesto su autenticidad en tela de juicio» (Op. cit., pág. 41, nota 1).

El lector menos avisado y menos versado en cuestiones históricas habrá notado no pocas inexactitudes en el párrafo transcrito. Nosotros vamos a hacer unas consideraciones que están en abierta oposición con lo sustentado en ese párrafo: *a)* De ningún modo se puede atribuir a Santo Tomás la totalidad de la obra, como pretende el Sr. Romeró Otazo. *En primer lugar,* el opúsculo «De regimine principum» es obra de dos autores distintos. Evidentemente el autor del libro primero, en el prólogo de su obra, dice que va a tratar del origen de la sociedad, de la autoridad y de lo perteneciente a los deberes de los Reyes. Y en el capítulo I del libro III se pone en evidencia que todo poder viene de Dios, *considerata natura entis,* continuándose la prueba de la tesis en el capítulo II, *per considerationem motus* y en el capítulo III *per considerationem finis.* Si los cuatro libros procedieran de una misma pluma, no tendrían fácil explicación esas repeticiones inútiles cual se ven en el libro III. Además, en los libros I y II, las alusiones a la historia profana son muy escasas; todo

lo contrario de lo que vemos en los libros III y IV, donde apenas hay capítulo en que no se saque a colación la historia antigua o la historia contemporánea, sobre todo, la referente a Italia y Alemania.

En segundo lugar, Sto. Tomás no puede ser el autor de los dos libros últimos del citado opúsculo. Esto es muy fácil de probar si se tiene en cuenta que en esos libros a que nos referimos se hace alusión muy marcada a determinados hechos históricos que acaecieron bastantes años después de la muerte del Santo. Y así en el cap. 20 del libro III se habla de la elección del emperador Rodolfo verificada a fines del año 1273 y de su muerte acaecida el año 1291, de la elección de Adolfo de Nasau, que tuvo lugar el año 1292, y de su muerte ocurrida el año 1298. Ahora bien; la narración de estos sucesos ocurridos entre los años 1291 y 1298 no pueden proceder de la pluma de Sto. Tomás que murió a principios de 1274. En cambio, bien pudo ser autor de esos libros Tolomeo de Luca, según quiere una tradición más o menos autorizada, ya que ese autor murió hacia el año 1321. De modo que no se puede sostener que la *totalidad de la obra* «De Regimine principum» se atribuya a Sto. Tomás como quiere el señor Romero Otazo; y mucho menos se puede invocar en apoyo de su tesis una tradición inmediatamente posterior al Angélico, que francamente, no hemos podido ver en ninguna parte, y, aun cuando existiera, quedaría desvirtuada por los hechos históricos a que hemos aludido.

b) Tampoco el Sr. Romero Otazo tuvo garantías de acierto al afirmar que al menos son de Sto Tomás los dos libros primeros, ya que no una tradición inmediatamente posterior, sino un autor contemporáneo, y que sobrevivió muy poco a la muerte del Angélico Doctor, afirma que efectivamente escribió el Santo un opúsculo «De regimine regum ad Regem Cypri», pero que no lo acabó: «*quod quidem opus* (y cuenta que se refiere a los dos primeros libros) *minime complevit*». El autor en cuestión es Juan de Colomna, contemporáneo de Sto. Tomás, provincial de la provincia Romana, Arzobispo de Mesina y cuya muerte acaeció el año 1280, o el 1290 según Echard (1). Aunque se afirme que este Juan de Colomna no es el que dice Echard, sino otro dominico bastante posterior y cuyo nacimiento habría sido el año 1298, según quiere el P. Mondonnet (2), esto no obsta nada a nuestra afirmación, toda vez que es poco posterior a Sto. Tomás y por lo mismo se hacía eco de una tradición muy viva y muy reciente. De suerte que Sto. Tomás escribió—según esa tradición inmediatamente pesterior a él—el libro primero y parte del segundo, hasta la mitad del capítulo IV. Esta conclusión está universalmente aceptada por los críticos modernos. En lo que todavía no han llegado a un acuerdo es en la

(1) Quetif-Echard, o. c., p. 419.

(2) Mandonnet, Ecrits authentiques de S. Thomas D Aquin, pág. 97-98.

identificación del continuador de la obra de Sto. Tomás, aunque muchos de esos críticos se inclinan a creer que ese continuador fué Tolomeo de Luca.

c) Que Sto. Tomás haya escrito las notas para la redacción de los dos últimos libros y que los haya revisado y dado su visto bueno, son afirmaciones tan gratuitas que no merecen el honor de una refutación seria. Y no sólo son gratuitas, son evidentemente falsas, ya que dichos libros no pudieron ser escritos antes del año 1298, esto es, catorce años después de la muerte del Doctor Angélico. Así que mal pudieron ser sometidos a su aprobación.

En resumen; sólo son auténticos el libro I y parte del segundo, hasta el capítulo IV. Lo restante del opúsculo no se puede utilizar en concepto de doctrina tomista, a no ser que se halle refrendado en otras de las obras auténticas de Sto. Tomás. Y como el Sr. Romero Otazo, para probar su tesis favorita del gobierno republicano como la forma de gobierno ideal para el Doctor Angélico, entró a saco por esos libros apócrifos y sin respetar a nadie vació en su propia obra cuantos textos falsos quiso, debe hacer un concienzudo expurgo, documentar mejor sus afirmaciones y no ponerse bajo el escudo y la protección de Sto. Tomás de Aquino de una manera tan aventurada. Por algo se dice que «tras la cruz está el diablo».

Por lo demás, la fecha de la composición del libro la coloca el P. Mandonnet (1) entre los años 1265-1267. Tampoco es cosa averiguada quién sea ese rey de Chipre, a quien va dirigida la obra. Por este tiempo (1267) hubo dos reyes en Chipre, Hugo III, que subió al trono hacia el año 1267, siendo de edad bastante avanzada. Lo cual da pie a Echard (2) para suponer que no fué a este rey a quien Sto. Tomás dirigió este escrito, ya que generalmente no se dan consejos de ese género sino es a príncipes herederos o a reyes jóvenes. Cree el citado autor que la obra en cuestión se escribió para Hugo II que por el año 1266 sólo contaba alrededor de catorce años de edad: habiendo muerto ese príncipe el año 1266 o 1267, es muy probable que a causa de ese accidente, Sto. Tomás no haya acabado la obra comenzada (3).

Si hemos insistido tanto en la *historicidad* y *autenticidad* de las fuentes de la política tomista, es porque estamos firmemente persuadidos de aquel adagio que dice «parvus error in principio, magnus in fine». De la buena o mala solución de estas cuestiones preliminares, depende en gran parte la acertada solución al problema de las formas de gobierno en la moral tomista. Y he ahí la causa de por qué hombres de la talla intelec-

---

(1) Bibliographie tomiste, pág. XIV, n.° 24.
(2) Quetif-Echard, o. c., pág. 337.
(3) De Rubeis, Dissert. XXII, cap. I.

tual de Paul Janet (1) no han podido ver coronadas con el éxito sus investigaciones filosóficas sobre tan debatido problema y los vemos fluctuando y temiendo donde no hay que temer. Dice el laureado escritor que la obra de *Regimine Principum*» es de una autenticidad muy contestable, y del cual no se puede uno servir sin reserva. Allí se encuentran, sobre todo en la segunda parte, ciertos anacronismos los cuales hacen suponer que la obra no es, al menos toda íntegra, de Sto. Tomás. *Algunos críticos suponen que* LOS DOS PRIMEROS LIBROS de aquélla son de él y el resto de algunos de sus discípulos. Esta opinión, que es la de Cujas, se halla ya establecida por un escritor inglés del siglo XVII, Natalis Anglois de la orden de los hermanos predicadores. Esta conjetura se encuentra con el testimonio positivo de un contemporáneo amigo y discípulo de Sto. Tomás, que nos dice que este Santo había hecho su POLÍTICA, pero que la había dejado incompleta. Pedro de Avernia, su discípulo, fué quien la acabó. Otro testimonio importante, el de Bernardo Gui, obispo de Lovaina, casi contemporáneo del Doctor Angélico (1310), es de opinión favorable a la autenticidad de dicha obra. De todo esto hay que concluir que el libro, sin ser del mismo Sto. Tomás, es de su escuela». (Obra cit., págs. 400-401).

Lástima da ver los errores históricos que se advierten en ese texto. Ya hemos visto que no sólo los dos últimos libros, sino que ni aún los dos primeros pertenecen por entero a Sto. Tomás. No sólo *algunos* críticos, sino la inmensa mayoría afirman que Sto. Tomás escribió el libro primero y parte del segundo, hasta la mitad del capítulo cuarto. Y esta opinión no data del siglo XVII, como cree Janet, sino que remonta hasta el siglo XIII o principios del XIV, como lo hemos visto confirmado con el testimonio de Juan de Colomna, que escribía por los años de 1340 o 1350. Además hay dos cuestiones involucradas en el raciocinio que hace Janet para probar la autenticidad del citado opúsculo. El testimonio de ese contemporáneo de Sto. Tomás, que afirma que el Santo había hecho su *política,* pero que la había dejado incompleta, ese testimonio, decimos, no tiene nada que ver con el opúsculo de «Regimine Principum»; se refiere evidentemente a los Comentarios de Sto. Tomás sobre la Política de Aristóteles, comentarios que no acabó el Santo, sino que continuó Pedro de Auvernia, como ya hemos demostrado. Porque, en efecto, no sabemos de tradición alguna que señale a Pedro de Auvernia como continuador del opúsculo de «Regimine Principum». Además, y será el último reparo, Bernardo de Guido no murió el año 1310, sino el de 1331, a los setenta o setenta y un años de edad.

Efecto sin duda de esta imprecisión histórica es la indecisión que mues-

(1) «Historia de la Ciencia Política en sus relaciones con la Moral», trad. por Carlos Cerrillo Escobar y Ricardo Fuente, Madrid, 1910.

tra al legitimar las formas de gobierno según los principios tomistas y en especial el gobierno republicano, en lo cual tacha a Santo Tomás de confuso y de embrollador. «Hay aquí sin duda una gran confusión de ideas—afirma—y se puede decir que el publicista del siglo XIII no tenía una conciencia clara de los principios que proponía. La misma confusión aparece cuando aquél habla del poder político o republicano. No se puede afirmar con seguridad si es partidario u opuesto a tal gobierno. Es verdad que afirma que este gobierno es más dulce que el gobierno real (L. II, cap. VIII y IX); pero las razones que da no son favorables a esta forma de poder» (Ob. cit. pág. 417). Claro está: partiendo de un error histórico, se declara impotente para armonizar entre sí los textos que son contrarios por proceder de distintas plumas, y acaba por sentar como tesis que «el carácter especial del libro «De regimine principum» es la incoherencia de las doctrinas». Triste es decirlo, pero la verdad es la verdad; parece imposible que se adviertan errores de tal tamaño en una obra premiada por la Academia de Ciencias Morales y Políticas, por la Academia Francesa y en la que se han inspirado tantos como han escrito sobre esta materia sin exceptuar de esta regla al Sr. Romero Otazo.

II

Las formas de gobierno ante la moral católica.

Según el plan que nos hemos prefijado, y después de haber patentizado y aquilatado el valor mayor o menor de las fuentes para el estudio de la política tomista, damos un paso más y sentamos como tesis fundamental de nuestras investigaciones ulteriores que todas las formas de gobierno son de suyo buenas. La legitimidad de todas y de cada una de las formas de gobierno, monarquía, aristocracia y democracia, es incuestionable, si nos fijamos en el hecho de que se halla atestestiguada por una tradición antiquísima que, partiendo de Platón, Aristóteles y pasando por Polibio, Cicerón, Sto. Tomás de Aquino y demás escolásticos, termina con el inmortal León XIII que la dejó sancionada en algunas de sus Encíclicas de carácter político-social. Veamos, pues, los datos de tradición tan fehaciente y nunca interrumpida.

La distinción de las tres formas de gobierno es anterior a Platón. Se encuentra ya en Herodoto. Pero reviste capital importancia y toma carácter científico en el Maestro de Aristóteles. Distingue Platón (1) cinco formas de gobierno: *a)* la monarquía (principatus unius); *b)* aristocracia (potentia optimatum); *c)* la democracia (multitudinis gubernatio); *d)* la ti-

(1) Política, cap. 31.

ranía (tyrannis), corrupción de la monarquía, y *e)* la oligarquía (potentia paucorum) corrupción de la aristocracia, pero evidentemente estas dos últimas no las tiene por buenas, y sólo legitima las tres primeras como se deduce de muchos pasajes (arbitror autem juxta hanc rationem rectam gubernationem, si quando recta sit, circa unum vel duos vel paucos esse quaerendam). Aun cuando alguno pudiera objetarnos que, según el texto transcrito, la república no encuadra entre las formas legítimas de gobierno, a esto se contesta que en las palabras citadas trata Platón de probar que la república como forma de gobierno es mucho más imperfecta que la monarquía y que la aristocracia, pero de ningún modo la cree incompatible en los principios de la sana razón. Y es que como más adelante veremos, aun cuando el Filósofo griego no se inclina por ninguna de las formas simples de gobierno, sin embargo, no puede disimular el entusiasmo que abriga por la monarquia y por la aristocracia (1) y la desconfianza de que está poseído al someter a fino análisis el régimen republicano. Por lo tanto es incuestionable que las tres formas sobredichas son aceptables en la moral de Platón, ya que al tratar del gobierno mixto lo concibe como una fusión de las tres (e tribus unam atque eamdem facillimam simul et difficillimam puta esse). Y cuenta que en esas palabras hace alusión muy marcada a la monarquía, no absoluta sino templada, como luego veremos; al menos alude a las tres consabidas formas de gobierno y tal vez a la monarquía como más difícil de implantar.

Por lo demás sienta como regla infalible que son buenos todos aquellos gobernantes que son solícitos en mirar por el bien común de sus súbditos. Esa ha de constituir la norma segura para distinguir los gobiernos buenos de los malos: el interés por el bien de la sociedad. Una vez asegurado esto, importa muy poco que el que rija los destinos de una nación sea rico o pobre, que gobierne como monarca absoluto o como rey constitucional; lo que importa es que labre la felicidad de sus pueblos implantando por doquiera el reinado de la justicia y de la paz, factores decisivos del bienestar de los pueblos (2). E ilustra sus afirmaciones con un si-

(1) En su Política, cap. 36, afirma: «unum illam rectam civitatis administrationem vel apud unum vel apud pancissimos esse quaerendam». Cfr. et cap. 41 donde amplia y prueba su aserto.

(2) «Necesse est igitur, ut videtur, eam maxime ac solam rectam existimare civitatem, in qua qui magistratibus funguntur, revera gubernare sciunt et non videntur tantum, et sive secundum leges seu absque legibus dominentur, sive volentibus sive invitis, vel etiam si pauperes sint vel divites, nihil ex his quicquam ad rectam ullius rei rationem referendum. Et si capitalibus paenis sive exiliis quibusdam communis boni gratia civitatem purgent, seu colonias tanquam apum examina aliquo deducendo populum comminuant, sive aliunde homines futuros cives inducant civitatemque amplificent, dum scientia et justitia freti ex deteriori meliorem pro viribus civitatem effi-

mil. Así como decimos que es buen médico aquel que sabe aplicar el dedo a la llaga y se preocupa por la salud del enfermo sin reparar en sacrificio de ningún género, y no nos cuidamos de averiguar si es rico o pobre, si causa o no dolor al devolver a uno la salud, porque esto último no hace al caso, así decimos que es buen gobernante aquel que persigue el bien común por encima de todos los intereses particulares, aún cuando para poner en salvo ese bien común tenga que sacrificar la vida misma de algunos ciudadanos (1). Ahora bien; es evidente que sólo las tres formas de gobierno, monarquía, aristocracia y democracia o República, son compatibles con el bien común, y por ende lícitas. Lo que no se verifica en la *tiranía* que no busca el bien común, sino el bien particular del tirano, cuyo retrato pinta de mano maestra Sto. Tomás de Aquino (2), ni en la *oligarquía*, que mira por los intereses de determinadas clases sociales con evidente perjuicio de las restantes y del bien de la sociedad en general: éstas son incompatibles con el bien común y, por lo tanto, ilícitas. Este es el pensamiento del Maestro de Aristóteles, cuyo concepto acerca de este problema desarrolla y amplía en sus diálogos de las leyes y de la República. Verdad es que algunos de estos textos tienen un sabor marcadamente *estatista y absolutista*, confiriendo demasiados poderes y atribuciones al Estado; pero hay que convenir en que el fondo del raciocinio que late en esos textos está muy conforme con los principios de la recta razón y sana filosofía.

Aristóteles sigue las huellas de su maestro al cual aventaja sin embargo en precisión filosófica. El pensamiento de Platón no es diáfano y se resiente de bastante obscuridad, lo cual no nos permite formular un juicio definitivo acerca de su doctrina político-social. Contribuye a esa obscuridad, además de las frecuentes alusiones a la mitología, la forma de diálogo en que escribe, lo que nos impide saber si emite su propia opi-

---

ciant atque servent, haec sit recta dicenda respublica, cum in talibus duntaxat definitio rectae gubernationis consistat; quas vero alias neque legitimas neque veras dicimus, eas hanc imitari dicendum est, quas quidem bonis legibus temperatas dicimus ad meliora tendentes, reliquas vero ad deteriora» (Política, cap. XXXIII, ad Didot.)

(1) Existimare vero oportet hos (los gobernantes) arte certe quadam imperare, volentibus ac nolentibus, secundum scripta an absque scriptis institutisque et legisbus imperitent, pauperes an divites ipsi sint. Medicos vero non minime solemus, sive invitis sive volentibus, secando aut urendo vel alium dolorem afferendo, secundum scripta aut ex usu curent, pauperes ipsi aut divites sint, omnino nihilominus medicos dicere, si modo arte quadam curandorum corporum vel purgando vel extenuando vel replendo agendoque utantur, et dummodo ad bonum corporis respicientes ex deterioribus meliora reddant et servent ea, quae curent singuli curantes; hoc modo duntaxat, ut arbitror rectam esse dicimus medicinae vel cuiusvis alius principatus definitionem, alio vero nequaquam» (Política, cap. XXXII).

(2) Politic., X, § 3; De Reg. Princip., lib. I, cap. 3.

nión o si se contenta con transcribir la de los que intervienen en el diálogo. Cosa que no ocurre en Aristóteles cuyo pensamiento, desnudo de toda gala y artificio poético, de que en muchos casos abusó su maestro, se destaca por su claridad y precisión.

Distingue el filósofo de Estagira (1) seis formas de gobierno. Tres de ellas son buenas porque se orientan al bien común: *a)* la monarquía (cum *unus* ad *utilitatem communem* respiciens gubernat); *b)* la aristocracia cum *pauci* administrant ad optimum civitatis), y *c)* la democracia (cum *multitudo* gubernat ad *communem utilitatem).* A estas tres formas de gobierno legítimas, porque en ellas los gobernantes no buscan sino el bien común, opone Aristóteles otras tres que son malas, porque en ellas se buscan los intereses particulares de los que gobiernan o de determinadas clases sociales; y así a la monarquía opone la tiranía (dominatus *unius* ad *proprium commodum* intendentis), a la aristocracia opone la *oligarquía (potentia paucorum,* cum gubernatur ad *opulentorum commodum),* y a la democracia opone la *demogogia* (cum gubernatur ad *commodum egenorum).* Tal es, en breve compendio, la doctrina Aristotélica acerca de las formas de gobierno, doctrina que puede resumirse así: son buenas aquellas formas de gobierno que son compatibles con el bien común. Pero solamente son aptas para promover el bien común la monarquía, la aristocracia y la democracia. Luego sólo estas tres formas de gobierno son lícitas.

Y pasando por alto a Polibio y Cicerón, cuyas doctrinas no ofrecen particular interés desde el punto de vista que estudiamos, por reproducir fielmente la tradición, llegamos al siglo XIII, el siglo de oro de la Edad Media y nos encontramos con Sto. Tomás de Aquino. A los griegos, y principalmente a Platón y a Aristóteles, se debe la más antigua de las clasificaciones de las formas de gobierno que nos es conocida. Sto. Tomás (2) la acepta incondicionalmente y no le opone reparo alguno. Legitima todos esos regímenes al igual que su Maestro Aristóteles, con quien está plenamente identificado. Podrá discutirse si se aviene con el Estagirita en las apreciaciones acerca de la *mejor* de esas tres formas de gobierno, en lo cual queda amplio margen para la discusión; pero en lo que todos convienen es que en cuanto a la licitud de los regímenes mencionados, el Doctor Angélico es netamente Aristotélico. Como esto está fuera de toda duda, no insisto más en este punto.

Pero nos sale al paso una dificultad. Muchos modernos, especialmente los que no militan en las filas de la escolástica, oponen el siguiente repa-

---

(1) Pol. lib. II, lec. 7.ª; III, lec. 6.ª; IV, lec. 4.ª; Ethic. VIII, lect. 10.ª

(2) Cfr. De Reg. Princip. lib. I, cap. I; 1-2, q. 95, art. 4; q. 105, a. I; II Pol. lec. 7.ª; III Pol. lect. 6.ª; IV, lect. 4.ª; VIII Ethic. lect. 10.ª

ro: Y es que las distinciones entre esas formas de gobierno descansan todas en un solo *hecho,* en la relación del *número* existente entre los gobiernos y los gobernados. No parece una división ideada por esos grandes pensadores que han sido y son asombro de la humanidad y que se llaman Platón, Aristóteles y Sto. Tomás, cuyas concepciones se distinguen por su solidez científica. Porque—valiéndonos del lenguaje escolástico—es una división *per accidens, extrínseca* y muy *material.* Tanto es eso verdad que alguno o algunos, con notoria injusticia, se han atrevido a sentar afirmaciones tan gratuítas como ésta: «Los modernos, merced a haber adquirido nociones más justas en materia de derechos y de soberanía, se han aproximado más a la verdad» (1).

Lo que hay de cierto es que ni los modernos han superado ni igualado siquiera a los antiguos en cuanto a la clasificación científica de las formas de gobierno se refiere, ni los que hacen cargo a Sto. Tomás de fijar un criterio demasiado *extrinsecista* para diferenciar las formas de gobierno están en la verdad. Porque hablando Sto. Tomás de algunas formas de gobierno, y en especial de la oligarquía y de la democracia, afirma explícitamente que no es el *número* el criterio distintivo y diferencial entre ambos regímenes sino el *fin* a que se ordenan (2) y ya sabemos que en la moral tomista todas las cosas se especifican por el fin. Pues bien; he ahí un criterio *intrínseco* y *formal* de que echa mano Sto. Tomás para distinguir esos diversos regímenes a que tantas veces hemos aludido. Pues lo que se dice de la oligarquía dígase de las otras formas de gobierno, y tenemos una división *formal* que podría establecerse así según el ideal en que se inspiran cada una de ellas; la monarquía y la aristocracia se inspiran en el ideal de la *virtud,* la oligarquía en las *riquezas* y la democracia o república en la *libertad.* Por eso las acusaciones que se han hecho a la división tradicional y corriente en la escolástica, están destituídas de sólido fundamento y se apoyan en razones insubsistentes (3).

Lo que tampoco nos explicamos es que un autor de tanta fama como Taparelli (4) haya censurado esa división antiquísima de los gobiernos por ser «expresión de un hecho *material*» y que haga causa común con los enemigos de la escolástica cuando afirma que, «si se trata de estable-

---

(1) Diccionario enciclopédico hispano-americano de Montaner, Barcelona, V. Gobierno.

(2) «Declarat quomodo determinatae sunt Reipublicae paucorum (la oligarquía) et populares (la república)... In prima proponit quod *per se* determinantur *libertate* et *divitiis* (división *formal*), et per accidens *multitudine* et *paucitate* (división *extrínseca* y *material*)». Pol., IV, lect. 2.ª

(3) Cfr. Marcel Demongeot, Le meilleur regime politique selon Saint Thomas, París, 1928.

(4) Ensayo teórico del Derecho natural, lib. 2, cap. 9.

cer una primera división filosófica, fundada con alguna exactitud en causas naturales e intrínsecas», da su completa aprobación a las censuras de que han sido objeto los autores antiguos. Si Taparelli hubiera meditado y leído con detención los lugares en que Sto. Tomás habla de las formas de gobierno, y singularmente el artículo 2 de la cuestión 61 de la 2-2, así como los Comentarios a la Política de Aristóteles, lib. IV, cap. 2, con más comedimiento hubiera hablado. Tampoco procede con justeza al exponer el concepto que los escolásticos tenían de la *democracia,* como si éstos hubiesen afirmado que la República era el gobierno de todos. «Y a la verdad, pregunta ¿qué cosa es democracia? ¿el gobierno de *todos?* ¿Pero dónde está, ni estuvo, ni puede estar jamás un verdadero gobierno de *todos?*» Pero ¿es que los escolásticos afirmaron alguna vez semejante cosa? En manera alguna. La democracia es una forma de gobierno en la que ejercen el mando *muchos* (in qua principantur *multi),* como el sujeto de la monarquía es *uno* (unus) y el de la aristocracia *algunos* (pauci); ese es el lenguaje indefectiblemente empleado por los escolásticos, *unus, pauci, multi.* Es evidente que este último término no es sinónimo de *omnes* (1).

Aún distingue Sto. Tomás un gobierno, que él llama gobierno «político», en oposición al gobierno «monárquico o real». Esta distinción está explícita en los Comentarios a la Política de Aristóteles, cuando dice: «Civitas autem duplici regimine regitur, scilicet, politico et regali. *Regale* quidem est regimen quando ille qui civitati praeest habet plenariam potestatem» (2). Ese régimen político que distingue el Santo y contrapone al régimen *monárquico* ¿es lo que en lenguaje moderno ha dado en llamarse monarquía constitucional, o se refiere a toda otra forma de gobierno distinta de la monarquía absoluta? Dejemos la solución de este problema a los especialistas en Derecho Político y concluyamos sintetizando lo expuesto. Sto. Tomás, en el problema de la licitud de las formas de gobierno, se hace eco de la tradición griega y se muestra profundamente aristotélico; en esto no cabe discusión. En lo que sí pudiera caber duda fundada es en si Sto. Tomás mira con desdén el régimen republicano, o si por el contrario lo prefiere a las otras formas simples de Gobierno, como parece preferirlo Aristóteles; pero como sobre este particular tenemos que volver a tratar no tardando, ponemos ahora punto final.

Los escolásticos de los siglos XVI y XVII se apoyan en Sto. Tomás y se inclinan decididamente por la licitud de las formas de gobierno ya enumeradas, por considerarlas de derecho de gentes o de derecho positivo.

---

(1) «Omnis civitas regitur aut ab uno, aut a paucis, aut a multis» (Pol., II, lect. 7.ª) Cfr. et III Pol., lect. 6.ª: «Aut enim in civitate dominatur unus, aut pauci, aut multi». Ethic., VIII, lect. 10.ª; De Reg. princ., lib. I, c. 1.

(2) «Politicum autem regimen est quando ille qui praeest, habet potestatem coarctatam, secundum aliquas leges civitatis» (I Pol., lect. 1.ª)

S. Rob. *Belarmino,* en sus discusiones con los protestantes, y a propósito de las cuestiones suscitadas alrededor de la potestad pontificia, expone muy bien la doctrina filosófica acerca de las formas de gobierno, y sienta estas afirmaciones incontrovertibles en la escolástica, bien que muchos modernos no subscriban algunas de ellas. Primera; todo poder, todo gobierno considerado en general y prescindiendo de sus diversas formas (monarquía, aristocracia y democracia), viene de Dios, mediante el derecho natural (1). Segunda; el sujeto inmediato de ese poder es la sociedad (2). Tercera; no pudiendo la sociedad ejercer este poder, debe por derecho natural depositarlo en uno o en algunos (3). Cuarta; las diversas formas de gobierno son de derecho de gentes o de derecho positivo, puesto que dependen única y exclusivamente de la libre voluntad de los hombres. Y habiendo causa justa puede cualquier sociedad o cualquier nación cambiar legítimamente su forma de gobierno, la monarquía en república o viceversa, como lo hemos visto en la historia de Roma (4).

Suárez (5) por su parte afirma que aunque el poder viene de Dios, con todo eso, la determinación, digamos mejor, la concretización de ese poder en uno o en varios sujetos (monarquía o república), depende única y exclusivamente de la libre voluntad de los hombres, es de derecho positivo (6). Y después de enumerar las formas simples de gobierno según los datos de la tradición, y el gobierno mixto, que es una fusión de los tres regímenes o de dos de ellos, dice que ateniéndose únicamente a las prescripciones de la ley natural, no están los hombres obligados a elegir una forma de gobierno con preferencia a la otra. Y la razón es porque, aunque sea verdad que la monarquía es la más perfecta, como se colige de varios argumentos, con todo la aristocracia y la república no son malas y hasta puede haber casos en que sean mejores y más útiles que la monarquía; luego es evidente que la determinación de la forma de gobierno depende del

---

(1) «Observandum est politicam potestatem in universum consideratam, non descendendo in particulari ad monarchiam, aristocratiam vel democratiam, inmediate esse a solo Deo» (De Controversiis christianae fidei, De Laicis, cap. VI).

(2) «Secundo nota, hanc potestatem inmediate tamquam in subjecto esse in tota multitudine» (Ib.)

(3) «Respublica non potest per seipsam exercere hanc potestatem, ergo tenetur eam tramsferre in aliquem unum vel paucos» (Ib.)

(4) «Nota in particulari singulas species regiminis esse de jure gentium, non de jure naturae; nam pendet a consensu multitudinis constituere super se regem vel consules, vel alios magistratus, ut patet; et si causa legitima adsit, potest multitudo mutare regnum in aristocratiam aut democratiam, aut e contrario, ut Romae factum legimus» (Ib.)

(5) De Legibus, lib. III, cap. IV.—Cfr. et Def. fidei lib. III, cap. II, números 7 y 13.

(6) «Licet potestas sit de jure naturae, determinatio ejus ad certum modum potestatis et regiminis est ex arbitrio humano» (Ib.)

derecho positivo. Y apela a la experiencia y a la historia para confirmar su tesis. Es un hecho que no puede ponerse en duda la variedad de formas de gobierno en las distintas naciones del mundo, y raros son los pueblos sometidos a una monarquía absoluta, porque, supuesta la malicia del hombre y la facilidad con que degenera en tiranía, es preferible en esos casos una monarquía templada y hasta la misma república. Pues bien, esa variedad indica que las formas de gobierno no son de derecho natural, ya que éste permanece siempre invariable (1).

Por otro camino llega Luis Molina a la misma conclusión. Se fija en el carácter de las penas, y establece un paralelo entre el Derecho Penal y el Derecho Político para inferir de ahí la licitud de cualquiera de las formas de gobierno. Así como es de *derecho natural* que se castigue al malhechor, pero la DETERMINACIÓN de la pena pertenece a la *ley positiva;* de la misma manera, la ley natural *exige* que haya una autoridad, una cabeza, un gobierno: ahora que ese gobierno sea *monarquía, aristocracia* o *república,* es de derecho positivo o de derecho de gentes, cambia según los tiempos y varía notablemente de nación a nación (2).

Forzoso nos es concluir, en vista de lo que llevamos dicho, que tan lejos están de la verdad los que se empeñan en hacernos ver que los gobiernos de los pueblos deben, por necesidad ineludible, ser monárquicos como los que, por una reacción contraria, sueñan con la República como el único gobierno justo. Contra los primeros se levantan los escolásticos, y con lógica inflexible desbaratan esos raciocinios fantásticos, y declaran terminantemente que las monarquías no son, ni mucho menos, una necesidad absoluta en el gobierno de las naciones, un postulado necesario del derecho natural (3), que la doctrina católica no obliga a defender el derecho divino de los reyes, como nos sería fácil probar con la autoridad y textos de esos mismos escolásticos, tales como Sto. Tomás, S. Be-

---

(1) «Alias talis institutio esset immutabilis, et omnis mutatio in ea tacta per hominem fuisset iniqua; immo omnes civitates, regna vel respublicae deberent eamdem institutionem servare. Est ergo haec humana institutio, quia per homines immediate facta» (Def. fidei, lib. III, cap. II, n.° 13).

(2) Sicut de *jure naturali* est, quod Respublica aut princeps jubeat vel faciat punire malefactores, attamen quod hac potius quam illa paena punire faciat hoc vel illud delictum, est de jure positivo eo quod a libero suo arbitrio jureque quod constituere ea in parte voluerit, id pendeat: ita licet de jure naturali sit, quod Respublica *aliquem* vel *aliquos rectores* eligat, quibus regimem committat, eo quod tota non possit seipsam regere, de *jure tamen positivo* ipsiusmet Reipublicae est *quodcumque* in singulari regimem elegerit, eo quod ab arbitrio ipsius pendeat hoc potius quam quodcumque aliud eligere» (De just. et jure, Tract. II, Disp. XXVI in resp. ad 2.um).

(3) Ctr. v. gr.: Molina, de just. et jure, Tract. II, Disp. XXVI: «Utrum regia potestas sit de jure naturali».

Jermino, Suárez y León XIII. Y contra los segundos que abominan de las monarquías por considerarlas como un atentado contra la libertad, como instituciones atávicas reaccias a todo progreso, como restos de barbarie y oscurantismo, contra éstos protestan de consuno la experiencia y la historia que es maestra de la vida, la cual nos asegura que donde se implanta la república, allí subsiste por el mismo hecho un germen de discordias y luchas intestinas que acaban por arruinar los imperios más florecientes. Verdad que nos atestigua la experiencia y que no se escapó a la fina observación de Sto. Tomás cuando en el libro «De regimine principum» estampó estas memorables palabras: «provinciae vel civitates quae non reguntur ab uno, disensionibus laborant, et absque pace fluctuant; et hoc experimentis patet» (Lib. I, cap. II). La historia contemporanea de su patria, Italia, le confirmaba en esta sentencia.

Nada de exclusivismos irracionales y absurdos; la verdad, como la virtud, huye de los extremos y adopta siempre una actitud media. Y la verdad en nuestro caso es que tanto la monarquía como la república se legitiman en la Filosofía y Moral católicas, ambas tienen a su favor ventajas y desventajas, pero desde luego ninguna de las dos es intrínsecamente mala, para que debamos proscribirla del gobierno de los pueblos. Que es lo que decía el prestigioso político por nosotros aludido al principio de este artículo al tratar del problema «monarquía o república». Aun cuando se ocupa de este problema desde un punto de vista parcial y concretado a España, no por eso deja de precisar muy bien los conceptos filosóficos acerca de las formas de gobierno, y se eleva a consideraciones de carácter general que muy bien pudieran tener cabida en los libros de texto donde se exponen estas cuestiones tan sucintamente, que se sacrifica la claridad en aras de la brevedad con harto detrimento de la verdad. Ante ese problema (el de las formas de gobierno)—que por su simplismo es el más adecuado para apasionar a una gran parte de la opinión española—caben tres posiciones doctrinales.

La de los que proclaman que la Monarqula es consustancial con España y afirman, en consecuencia, que en ningún caso puede admitirse la sustitución del régimen monárquico por el republicano.

La de los que, por el contrario, estiman que la Monarquía es incompatible con la justicia y con la libertad individual y colectiva, y plantean, lógicamente y como cuestión previa, la necesidad de implantar la República.

Y finalmente, la de aquellos—entre los cuales siempre me conté—que ni creen en la consubstancialidad de la Monarquía con España, ni en la de la libertad y la justicia con la República, sino que estiman que la elección entre las dos fórmulas en España como en cualquier otra nación debe decidirse teniendo únicamente en cuenta las ventajas que cada una de ellas pueda ofrecer para el país en un momento determinado de su historia,

considerando asimismo la eventualidad y las inciertas derivaciones del cambio.

La realidad presente nos dice que hoy el problema de la forma de gobierno no interesa, excepto a España, a ningún país civilizado, ni de Europa ni de América. En todos ellos (Monarquía o República) son los problemas sustantivos de la hora presente los que absorben la atención de gobernantes y gobernados.

Es notorio igualmente que el grado de cultura, libertad y bienestar de los ciudadanos no tiene nada que ver con la forma de gobierno; el ejemplo admirable de las Repúblicas suiza, americana, checoeslovaca, francesa y alemana lo encontramos en igual grado o superior en las Monarquías inglesa, sueca, noruega, danesa, belga y holandesa, como los mayores ejemplos de incultura, miseria y despotismo los encontramos repartidos indistintamente entre Monarquías y Repúblicas.

Estamos del todo conformes con las apreciaciones del juicioso escritor que acabamos de citar. Prescíndase de las aplicaciones concretas que hace al caso de España y se verá cómo la doctrina por él expuesta fluye espontáneamente de los principios de Sto. Tomás de Aquino y de la Escolástica.

Oigamos ahora, como admirable síntesis de todo lo expuesto, la voz más autorizada en cuestiones y político-sociales; es la voz de la Iglesia que nos habla por medio del Vicario de Cristo en la tierra, quien rubrica las enseñanzas escolásticas acerca de la legitimidad de las formas de gobierno. Me refiero al Papa León XIII que justifica el régimen republicano (acerca del cual pudiera caber alguna dificultad) cuando afirma: «Los defensores de la democracia, en nada se oponen a las enseñanzas de la Iglesia, con tal que se afirme y se salve la doctrina católica acerca del origen del poder. La Iglesia acepta en principio cualquier forma de gobierno, a condición de que no se oponga al bien de la sociedad y a condición de que se respeten los derechos naturales inherentes a la personalidad humana, así como los derechos que corresponden a la Iglesia en concepto de sociedad perfecta» (1).

Y algunos años más tarde, el inmortal Pontífice daba normas seguras a los católicos de Francia que actuaban en política y les decía: «La Iglesia católica, cuya divina misión se perpetúa a través del tiempo y del espacio, estima que cualquier forma de gobierno es compatible con sus en-

---

(1) «Atque etiam malle reipublicae statum populari temperatum genere, non est per se contra officium, salva tamen doctrina catholica de ortu atque administratione publicae potestatis. Ex variis reipublicae generibus, modo sint ad consulendum utilitati civium per se idonea, nullum quidem Ecclesia respuit: singula tamen vult, quod plane idem natura jubet, sine injuria cujusquam, maximeque integris Ecclesiae juribus esse constituta». (Encíclica «Libertas» de 20 de Junio de 1888).

señanzas dogmáticas y morales, como sea verdad que todas ellas son aptas para la prosecución de bien común. Teniendo esto en cuenta y observando la conducta que en todos tiempos siguió la Santa Sede, ésta no solo no reprueba estas diversas formas de gobierno, ya sean monarquías ya repúblicas, sino que se pone en íntima relación con ellas, y les envía Nuncios y Legados para zanjar amistosamente las diferencias que pudieran suscitarse entre la sociedad civil y la eclesiástica» (1).

En el espacio de un siglo, dice León XIII en otra ocasión, en la nación francesa hanse sucedido unas a otras diversas formas de gobierno: Imperios, Monarquías, Repúblicas. Especulativamente es cosa fácil definir cuál es entre éstas la mejor forma de gobierno; se puede afirmar igualmente con absoluta certeza que cada una de ellas es buena, siempre que se oriente al bien común. Especulativamente hablando, es también ciertísimo que todo católico, como todo ciudadano, puede preferir una forma de gobierno a otra, en virtud de que ninguna de ellas se opone—*de suyo*—a los principios de la sana filosofía ni a las máximas de la moral cristiana. Y eso bastaría para justificar plenamente la actitud de la Iglesia, que en sus relaciones con las sociedades civiles, hace abstracción de las formas de gobierno que las diferencian entre sí, para tratar con ellas acerca de los problemas religiosos que están muy por encima de todos los negocios terrenos. Séanos permitido notar que cualquiera que sea la forma de gobierno que rija los destinos de una nación, nunca se la debe considerar como forma definitiva, de tal suerte que jamás pueda variar. Solamente la Iglesia de Cristo ha podido conservar y conservará hasta el fin de los tiempos su forma de gobierno. Pero hablando de las sociedades naturales o humanas, podemos observar un hecho que se repite indefinidamente a través de la historia y es que el tiempo, que todo lo destruye, obra en sus gobiernos políticos profundas modificaciones. Unas veces se limita a modificaciones accidentales, otras empero reemplaza las formas primitivas por otras nuevas totalmente diferentes. Porque si bien es cierto que el poder tiene su origen en Dios, no se sigue por eso que sean de institución divina las formas contingentes y variables que puede revestir

---

(1) «Patet catholicam Ecclesiam, cujus divina missio tempora et loca omnia complectitur, nihil in sua constitutione et doctrinis habere quod ab aliqua aborreat reipublicae forma, quum singulae optimum civitatis statum parare ac tueri possint, si juste ac prudenter adhibeantur. Haec cogitans et animo intendens Apostolica Sedes, traditionem sequens aetatum omnium, non modo civiles potestates observat (sive unius, sive plurium imperio regatur respublica), sed etiam cum iis agit missis exceptisque nunciis et legatis, et consilia confert ad transigenda negotia et definiendas quaestiones, quae mutuas rationes Ecclesiae et reipublicae attingunt». (Epistola ad Episcopum S. Flori «De agendi ratione catholicorum in Republica Gallica», 29 de Noviembre de 1890).

ese poder, y mucho menos serán de derecho divino las personas que en un momento dado detentan ese poder. La misma variedad de esas formas de gobierno en las distintas naciones, nos demuestra hasta la evidencia el carácter humano de su origen.

La doctrina de León XIII (1) es una aplicación a casos concretos de la doctrina escolástica que hemos extractado en breve compendio. Los escolásticos estudiaron la cuestión desde un punto de vista casi exclusivamente especulativo, si bien es verdad que hacen alusiones bien claras a la historia para justificar sus posiciones. Pero como en su tiempo las perturbaciones políticas eran menos frecuentes que en edades posteriores, de ahí que sus doctrinas se resientan de alguna abstracción. Estaba reservada al Papa León XIII la gloria de hacer revivir sus doctrinas y plasmarlas en la realidad, descubriéndonos su vitalidad y actualidad perenne. Por algo se dice que la verdad es eterna.

De todo lo hasta aquí expuesto se desprende cuán poca razón asiste a los que acusan a la Iglesia de intransigente y obscurantista, como si mirase con horror el régimen democrático y la forma republicana. ¡Pues qué!—Exclama un publicista moderno (2).—¿Ha detestado tanto, por ventura, las Repúblicas Italianas de la Edad Media, en tiempos en que tan grande influjo ejercía? ¿Se halla, acaso, en nuestra época en oposición declarada con todos los estados democráticos y todas las Repúblicas? ¿Muéstrase tal vez más favorable a las Monarquías y a los poderes absolutos precisamente por ser tales? En manera alguna. Otras son las causas que motivan sus antipatías o sus simpatías. Estas causas hay que buscarlas en los principios religiosos o antireligiosos en que informan su actuación de gobierno. Ahí está el secreto nada recóndito de lo que suele llamarse la política eclesiástica. El gobierno que asegura a los ciudadanos una mayor suma de sana, razonable y cristiana libertad, y que mejor los defiende contra la licencia y sus perniciosos excesos, ese es también el gobierno que la Iglesia Católica prefiere. La Iglesia Católica no tiene prevenciones contra ese género de instituciones que llamamos formas de gobierno; aunque sí los tiene contra los sujetos que detentan esos poderes y se extralimitan en sus atribuciones. Porque es evidente que para muchos la palabra «República» viene a ser sinónima de desenfreno, de libertades mal entendidas, de desorden en una palabra: y detrás de la república se parapetan todos los elementos revoltosos que pugnan por des-

---

(1) «Neque hic quaeritur de rerum publicarum modis; nihil enim est, cur non Ecclesiae probetur aut unius aut plurium principatus, si modus justus sit, et in communem utilitatem intentus. Quamobrem, salva justitia, non prohibentur populi illud sibi genus comparari reipublicae, quod aut ipsorum ingenio, aut majorum institutis moribusque magis apte conveniat» (Encíclica «Diuturnum» de civili potestate, 19 de Junio de 1881).

(2) J. Didiot, Diccionario apologético de la fe católica, Madrid, 1883.

truir todo lo que significa orden, paz y tranquilidad. Desgraciadamente, la historia se encarga de confirmar estas aserciones. En síntesis, las tres formas de gobierno, Monarquía, Aristocracia y Democracia son buenas. ¿Cuál es la mejor? Cuestión harto más compleja y que pide artículo aparte.

FR. JOSÉ MARÍA PALACIO.

Corias, 22-II-1930.

Preparación intelectual para la fe

Semiciencia

Es probable que no pocos de nuestros lectores recibirán una impresión de extrañeza al leer la palabra *semiciencia,* puesta por epígrafe del presente artículo. Porque, tratándose aquí de defectos que se hallan en los racionalistas e incrédulos, y habiendo entre éstos verdaderas eminencias científicas, universalmente y con razón consideradas y reconocidas como tales, ¿cómo no extrañarse de que se hable de semiciencia en semejantes sujetos? Sin embargo, desaparecerá toda extrañeza con la sola consideración de que ninguna incompatibilidad hay en que un sabio eminente en una ciencia, sea un ignorante en otra; ya que las capacidades verdaderamente universales o no existen o son rarísimas, y el talento, grande o pequeño, no se aplica de la misma manera y en el mismo grado a toda clase de conocimientos.

Pues bien: la semiciencia de que hablamos aquí, es la semiciencia religiosa, que puede muy bien hallarse en el mayor astrónomo, físico, matemático, etc.

En esto, no solamente no hay dificultad, sino que, es un hecho tan frecuente como deplorable, la existencia de gentes que, siendo muy instruídas en determinados conocimientos del orden profano, carecen de los necesarios en materias religiosas, y viven y mueren en abierta hostilidad contra la religión, sin conocerla.

Esa falta de conocimiento, esa ignorancia religiosa, se ve de modo patente en las obras de los racionalistas. No es posible presentar aquí las innumerables, llámense equivocaciones, confusiones, interpretaciones falsas, que, si no se las quiere atribuir a ignorancia, habrá que decir, que son una prueba manifiesta de mala fe. Pero prescindiendo ahora del influjo qu en estos errores tenga la malicia de la voluntad, pues de eso ya hemos hablado al tratar de la preparación moral para la fe, aquí sólo consideramos dichos errores, como manifestaciones de la semiciencia del entendimiento, haya o no culpabilidad de parte del sujeto en esa mezcla de

conocimiento y de ignorancia, que es lo que intentamos significar con la denominación de semiciencia, en materia de religión.

Y nótese que, al decir semiciencia, mezcla de conocimiento y de ignorancia, damos a entender suficientemente que aquellos a quienes nos referimos, no carecen por completo de cultura religiosa: algo saben de religión, pero es sin comparación mucho más lo que ignoran. Y, como según el conocido refrán, «la ignorancia es atrevida», y por otra parte uno de los efectos de la soberbia es tenerse el soberbio a sí mismo por más sabio de lo que es en realidad (1), de ahí nace la falsa creencia de la propia capacidad y el gran atrevimiento para hablar y escribir con la mayor facilidad y sin miramientos de ningún género, acerca de las cosas más sagradas, más delicadas y dignas del mayor respeto, y para discutir ideas, crear filosofías, plantear problemas y tratar de resolverlos, sin contar para nada con las soluciones de la *Eterna Sabiduría* y de la *Suprema Razón*.

Aquí se halla la raíz y explicación de la verdad encerrada en las siguientes palabras del P. Félix (2): «Hombres que modestamente se apellidan iniciadores del género humano, profetas del porvenir y precursores del progreso, van recorriendo en todas direcciones el campo de la ciencia; en el surco que abren con lo que llaman su genio, echan lo que denominan la *simiente del porvenir;* y cada año se ve salir del seno de la sociedad una vegetación de sistemas y una cosecha de libros... Y ¿creeis acaso que este es el verdadero progreso de la inteligencia? No; mil veces no. La muchedumbre de vuestros sistemas y el diluvio de vuestros libros no es señal de ciencia. ¿Qué hubiera necesitado tal filósofo para ahorrarnos un sistema? Ser menos ignorante en lo que él creía saber. ¿Qué hubiera necesitado tal autor para hacer un libro menos? Saber una verdad más. Hay millones de libros que no hubieran salido a luz si sus autores hubiesen sabido más; y yo os aseguro que más de las tres cuartas partes de esos libros y de esos sistemas que citamos ante el siglo como testigos de nuestro progreso en la ciencia, depondrán contra nosotros en el tribunal de la posteridad imparcial, como verídicos testigos de la indigencia de nuestras ideas y del decaimiento de nuestras inteligencias».

Con los falsos asertos, suposiciones gratuítas, viciosas interpretaciones y contradicciones, de que se hallan plagados los libros de los semisabios racionalistas en materias religiosas, se podría formar una multitud de volúmenes suficientes para llenar varias bibliotecas. Lo que Caraccioli dice (3) de las contradicciones sinnúmero que se encuentran en los escri-

(1) II-II, Q. 162, art. 4, in corp.

(2) «El Progreso por medio del Cristianismo».—«Conferencias de Nuestra Señora de París» (Madrid, 1866; tomo 1, pág. 298-230).

(3) «Dèmonstrations Evangeliques», tome onzieme, pág. 1152. Annotées et publiées par M. L' Abbé M. (Petit-Montrouge, 1843).

tos de los llamados espíritus fuertes, puede igualmente aplicarse a todas las equivocaciones, falsas inteligencias, expresiones inexactas y de doble sentido, y a todo lo demás en que resalta con la mayor claridad la semiciencia de que estamos hablando. «Podemos asegurar, dice el mencionado autor (1), que no hay mejor manera de responder a los sofismas y paradojas de nuestros espíritus fuertes, que publicar sus contradicciones en una obra a dos columnas». Y después de enumerar por vía de ejemplo algunas de dichas contradicciones, continúa. «Pero no nos empeñemos en extendernos más sobre este laberinto de contradicciones, y limitémonos a expresar nuestro deseo de que la aparición del mencionado libro sea pronto un hecho... De este modo los incrédulos aparecerían refutándose a sí mismos, y el público vería con admiración que estos filósofos por los cuales es engañado, carecen de principios y de lógica».

La causa de tantas contradicciones, y de esa carencia de principios y de lógica, se halla sin duda en la semiciencia, o sirviéndonos de unas palabras de Hubert Beckers (2), «la semicultura intelectual, que se contenta con desflorarlo todo, que pasa rápidamente sobre la superficie de las cosas y que nada profundiza...»

Hechas estas indicaciones de carácter general, deseará el lector que digamos algo concreto y que le presentemos algunas muestras de lo que acabamos de afirmar: vamos a hacerlo con la mayor brevedad, teniendo en cuenta la índole de estos artículos, que no permite dar demasiada extensión a este punto. Nos contentaremos con presentar como ejemplos de cuanto a este propósito pudiéramos decir, tres o cuatro casos, algunos de los cuales han sido ya citados por Caussette (3), y otros por el P. J. Mir (4); remitiendo a quien desee mayor abundancia de datos, a los innumerables, que podrá encontrar en las obras de Du-Clot (5), de Bergier (6) y del P. Cámara (7), por no citar sino algunas de las muchas que pudieran

---

(1) Lugar citado.

(2) «Sur le besoin de reglement pour la distribution du temps et des études dans les universités de L' Allemagne». Munich, 1862, pág. 11. Citado por Hettinger, «Apología del Cristianismo», tomo I, pág. 8. Madrid, 1875.

(3) «El buen sentido de la fe», tomo 2, pág. 104-109. Barcelona, 1878.

(4) «El milagro». Lib. tercero, cap. XIII, pág. 1248 y 1249. Madrid, 1895.

(5) «Vindicación de la Santa Biblia». Viuda e hijos de Subirana. Barcelona, 1859.

(6) «Tratado Histórico y Dogmático de la verdadera Religión, con la refutación de los errores que han intentado combatirla en diferentes siglos». Madrid, 1881. Y «Diccionario de Teología». Madrid, 1845.

(7) «Contestación a la historia del conflicto entre la Religión y la Ciencia, de Juan Guillermo Draper». Obra bastante conocida, en la cual pueden verse muy bien refutados los muchos errores contrarios a la fe católica, que se contienen en el libro del famoso racionalista de San Helens.

mencionarse a este propósito. Bien conocidas son de cualquiera que esté medianamente versado en la Sagrada Escritura las palabras de San Pedro en el Concilio de Jerusalem, sobre si los ritos judaicos debían o no ser observados por los nuevos cristianos convertidos del gentilismo, y que fueron estas (1): «¿Pues por qué ahora *queréis* tentar a Dios con imponer sobre la cervíz de los discípulos un yugo, que ni nuestros padres ni nosotros hemos podido soportar?» Pues bien, a pesar de haber hablado con tanta claridad el Príncipe de los apóstoles, según M. Quinet, San Pedro enseñó en el Concilio de Jerusalem la necesidad de la observancia de los ritos judaicos para los cristianos (2).

M. Michelet confunde el becerro de oro con la serpiente de cobre de que se habla en la Sagrada Escritura, atribuyendo a la serpiente lo que el texto sagrado dice del becerro. A este se refieren las siguientes palabras (3): «Y arrebatando el becerro que habían hecho le arrojó al fuego y redújole *después* a polvos, los cuales esparció sobre las aguas y se los dió a beber a los hijos de Israel». Y M. Michelet dice así (4): «Moisés no logró curar al pueblo de Israel de su adúltera idolatría, hasta tanto que le hizo apurar las cenizas de la serpiente de cobre» (5).

Entre los hechos de mayor resonancia y de la más absoluta certeza histórica, se cuentan las persecuciones que sufrió la Iglesia católica durante los tres primeros siglos de su existencia. Su número, magnitud, crueldad, y la multitud de mártires, que en ellas dieron su vida por confesar la fe cristiana, son cosas que no puede negar nadie que conozca la historia, y juzgue de ella con espíritu de rectitud e imparcialidad. Sin embargo, he aquí una afirmación de M. Havet que no tiene desperdicio (6). Habla de los primeros siglos cristianos y dice: «Las persecuciones fueron muy raras y muy cortas, de manera que tomando en su totalidad las cosas, puédese decir que por espacio de tres siglos la Iglesia vivió en plena paz». El juicioso lector que tenga algunas nociones de historia, así eclesiástica como profana, comprenderá fácilmente los comentarios a que se prestan y que merecen tan desatinadas palabras. Pero nos contentaremos con repetir lo que con motivo de ellas dice el sabio e ilustre P. J. Mir (7): «¿Es posible mayor frescura, por no decir torpeza, que la de M. Havet? ..»

---

(1) «Hechos de los Apóstoles», XV, 10.

(2) «El Cristianismo y la Revolución». Pág. 67. Citado por Caussette, obra mencionada, pág. 105 del tomo 2.

(3) Exodo, XXXII, 20.

(4) «Historia Rom.», tom. II, pág. 308.

(5) Véanse los capítulos XXII, XXIII y XXIV de los *Números*.

(6) «Le christianisme et ses origenes», 1884, tom. IV, pág. 484. Citado por el Padre Juan Mir, «El Milagro», Lib. III, Cap. 13, pág. 1247.

(7) Lugar citado.

La explicación de cómo se halla esa semiciencia en ciertos hombres, en los cuales parece difícil de concebir, nos la dan algunos de ellos, hablando por propia experiencia, y cuya historia es idéntica a la de otros muchos. Citemos sólo dos por vía de ejemplo, y sean M. Droz y Agustín Thierry. He aquí cómo habla de sí mismo el primero (1): «Sin haber prestado jamás la atención debida a las enseñanzas religiosas, estaba muy lejos de haber dado a mis creencias las bases sólidas que exigía el tiempo en que vivimos. La filosofía del siglo décimo octavo estaba en boga. Los deistas, para ejercer influencia, no necesitaban ni un saber profundo, ni una dialéctica irresistible: la irreligión era lo que más privaba, y habíase dicho que la incredulidad y la indiferencia llenaban el aire que respirábamos. En tanto que me ocupaba de literatura, y descendía prudentemente de la poesía a la prosa, oía frecuentemente numerosas voces repetir con firmeza y seguridad: *La causa del cristianismo queda juzgada, y lo que es más, perdida para siempre.* Por mi parte estaba persuadido de que debía partirse de esta opinión, como de un hecho cierto, cuando se hablaba de religión con los hombres esclarecidos por los conocimientos de su siglo. Así es como procedía la juventud de entonces». Este mismo ha sido el tono y la opinión de todos los siglos.

Con el conjunto de circunstancias descritas en los párrafos anteriores, se puede comprender que haya muchos, más o menos ilustrados, y, si se quiere, especialistas en conocimientos del orden profano, que se hallen en la más lamentable ignorancia en lo concerniente a la religión. Porque ¿cómo ha de verse uno libre de esa ignorancia, «sin haber prestado jamás (son palabras de M. Droz) la atención debida a las enseñanzas religiosas?»

Oigamos ahora las importantes declaraciones de Agustín Thierry, cuando describe el gran contraste entre lo que experimentó su espíritu en los dos períodos tan diferentes por los que pasó su vida: aquel en que vertía en sus escritos ideas hostiles a la Iglesia católica, y aquel otro, en que decía: «Quiero corregir cuanto haya podido escribir contra la verdad en todos sentidos».

Dice, pues, así, del primero (2): «En aquel tiempo no me preocupaba gran cosa de la historia de la Iglesia. Cuando fijé en ella la atención, comprendí perfectamente que el protestantismo no podía ser en manera alguna la religión establecida por Jesucristo... Háse dicho y es una preocupación de que he participado durante mucho tiempo, que la doctrina de la Iglesia se ha ido formando con piezas y fragmentos de aquí y de allá.

---

(1) «Confesiones de un filósofo cristiano». Citado por Caussette, obra ya mencionada, tom. 2, pág. 108.

(2) Carta al Arzobispo de París, para el P. Gratry, «Correspondant» del 29 de Junio de 1855.

La verdad es que no puede imaginarse absurdo mayor. Su unidad es incomparable; basta el examen de los textos, para que se disipen todas las dudas y se desvanezcan todos los errores... Quiero corregir cuanto haya podido escribir contra la verdad en todos sentidos. Todos los días y todas las noches le pido a Dios que me conceda el tiempo necesario para llevar a término esta empresa: trabajando en ella paréceme que trabajo para Dios. Sí, a veces al sentirme abatido por el cansancio, me animo; y cobro nuevas fuerzas cuando sintiéndome acosado por el insomnio digo: «Soy un obrero de Dios».

Lo dicho nos parece suficiente para dejar comprobado el hecho tan general de la semiciencia religiosa entre los racionalistas, aun los reputados como grandes talentos, y los que gozan de mayor y bien merecida fama por sus extraordinarios conocimientos en algunas de las ciencias humanas.

Y dicho se está que, si la semiciencia religiosa es tan común en los racionalistas de talento y distinguidos por su especial ilustración y extraordinaria cultura, no lo será menos en los librepensadorcillos, aprendices de periodista, y en los profesionales veteranos del mismo oficio, que no hacen más que propalar entre las gentes sencillas e ignorantes las falsas ideas de los grandes corifeos del error.

Haría una buena obra quien se tomara el trabajo de ir reuniendo las equivocaciones y falsedades que van apareciendo en los periódicos del libre pensamiento y de cuando en cuando las publicara reunidas, para llamar sobre ellas la atención del público y hacerle ver los engaños de que es víctima leyendo semejantes publicaciones.

Argumentos viejos con vestido nuevo

Una de las cosas que más halagan el orgullo de quienes ambicionan la gloria de figurar ante el público como filósofos, es el parecer originales en sus ideas. Para muchos la causa de la verdad es lo de menos; aún puede decirse que nada les importa; lo único que interesa es llamar la atención del público con algún sistema presentado como nuevo y original, aunque sea el más absurdo y extravagante. «El amor desordenado de la originalidad, decía Caussette (1), es una vanidad característica de estos tiempos: cada cual quiere ser el inventor de una idea, importando muy poco que sea lo más absurda que pueda imaginarse: el mundo está lleno de gentes que prefieren ser autores de una nueva paradoja a llamarse discípulos de una verdad antigua».

Obsérvase esto de un modo especial en los errores del racionalismo de

(1) Obra citada, tom. II, pág. 25.

nuestros días y en los argumentos con que la incredulidad moderna trata de atacar los dogmas católicos. En efecto, la falsedad de esos errores y argumentos es tan manifiesta, resalta con tal claridad y evidencia, que es muy difícil persuadirse de que quienes los enseñan puedan estar verdaderamente convencidos de lo que enseñan y que su principal objeto no sea singularizarse a toda costa, aunque para ello sea necesario sacrificar los intereses de la verdad a los del amor propio, en perjuicio del bien común.

Y, cosa digna de notarse: a pesar de ese afán de parecer originales, es el caso, que no pueden lograrlo; ya que sus errores son los mismos que los de los enemigos de la Iglesia en los primeros siglos del cristianismo, y los argumentos de que se valen para impugnar la verdad católica, no pasan de ser una mera reproducción de los que se sirvieron los paganos y los herejes para el mismo objeto, en los tiempos más remotos. Véanse a este propósito las siguientes palabras de E. Pelagaud en sus Estudios sobre Celso (1): «En même temps qu' il fondait la critique anti-chretienne, Celse, par un privilege peut-être unique au monde, en disait le dernier mot. Le premier adversaire, dans l' ordre chronologique, de la religion nouvelle, a trouvé d' un seul coup toutes les objections qu' on lui opposera plus tard. Aprés Celse, il n' y a plus qu' a reprendre, a répéter et a développer une polémique dont le cadre est complet chez lui et définitivement arrêté. Le *(Discours véritable)* n' ayant pas entravé l' essor rapide du Christianisme et n' ayant pas arrêté sa marche triomphale plus que le grain de sable jeté sous la roue d' une locomotive, il devenait évident dès lors que tous les efforts tentés contre lui, et qui ne pourraient être que la caricature de cette premiere et terrible attaque, seraient inutiles et impuissants. Ainsi en a-t-il été, et c' est merveille de retrouver depuis seize cents ans la pensée de Celse délayée et présentée comme nouvelle, comme irréfutable et péremptoire par les adversaires du Christianisme, depuis Porphyre Hiéroclès et Julien jusqu' a Voltaire et a des auteurs encore plus récents».

Lo mismo viene a decir Otten con estas palabras que trasladamos aquí traducidas del inglés: (2): «Existe una estrecha semejanza entre esta argumentación de Celso y la de los modernos racionalistas, y su refutación por Orígenes es hoy tan oportuna y de tanta actualidad como hace unos diez y siete siglos. Muchos nuevos enemigos del Cristianismo se levantan en el transcurso del tiempo, mas en su inventario de objeciones hay poco que sea realmente nuevo».

Bergier, cuya autoridad es de un valor excepcional y de verdadero es-

---

(1) E. Pelagaud, «Etude sur Celse», págs. 450-451.

(2) «A Manual of the History of Dogmas». Vol. I, pág. 109. B. Herder, St. Louis, Mo. and London, W. C. 1917.

pecialista, por haberse tomado el trabajo de comprobar por sí mismo y directamente el hecho de que los enemigos de la Iglesia en tiempo de la aparición de la *Enciclopedia,* no hacían más que reproducir los argumentos de los incrédulos de los primeros siglos, dice las siguientes notables palabras que hacen muy a nuestro propósito (1): «Se cree sin duda que los *incrédulos* han registrado todos los monumentos de la antigüedad, hecho nuevos descubrimientos y encontrado objeciones y sistemas de que nunca habíamos oído hablar: no hay nada de esto. No son más que viles plagiarios, que se copian sin cesar los unos a los otros, y repiten todos una misma cosa. Los primeros de este siglo no fueron más que miserables ecos de Bayle y de los ingleses, y éstos fueron unos copiantes de los *incrédulos* de todos los siglos... Antes de hacerles este cargo hemos comparado con exactitud los unos con los otros y por este medio hemos podido comprobar su plagio».

Manifestar esa falta de originalidad en los argumentos y errores de los incrédulos y racionalistas modernos contra la verdad católica, es lo que nos proponemos hacer brevemente en esta sección del presente artículo. Así aparecerá con toda evidencia otro de los muchos puntos flacos de que adolece la incredulidad en sus procedimientos para impugnar las verdades de la fe católica.

Dicha falta de originalidad se halla plenamente comprobada por la Historia de la Filosofía y por la de las herejías. Con ambas en la mano, se puede demostrar que, en este punto de que tratamos, se cumplen, como en todo lo demás, aquellas palabras de la S. Escritura (2): «Nada es nuevo en este mundo: ni puede nadie decir: He aquí una cosa nueva: porque ya existió en los siglos anteriores a nosotros».

Si la brevedad de estos artículos lo permitiera, podríamos ir confrontando, uno por uno, los principales errores y argumentos de nuestros modernos racionalistas con los correspondientes errores y argumentos antiguos, de los cuales, los modernos, que se presentan como si fueran nuevos, no son más que una reproducción. Muy curioso, por cierto, a la vez que útil, podría resultar semejante trabajo; pero nos apartaría demasiado de nuestro intento y del objeto que aquí nos proponemos.

Nos limitaremos, pues, a unas breves indicaciones sobre la falta de originalidad de que venimos hablando, primero, en los famosos incrédulos de la *Enciclopedia:* segundo, en los sistemas racionalistas de la falsa filosofía del panteismo alemán, y tercero, señalaremos algunos puntos particulares, dignos de especial mención. Por aquí se verá que se trata de una ley constante, y que lo que fué ayer eso es hoy y será mañana.

* * *

(1) «Diccionario de Teología», tomo 2, pág. 640. Madrid, 1846.

(2) «Eclesiastés», I, 10.

Los ataques de los filosofistas de la *Enciclopedia* podemos distribuirlos en cuatro clases: primera, contra la religión en general; segunda, contra el Antiguo Testamento y la religión judaica; tercera, contra el Cristianismo; cuarta, contra la Iglesia Católica.

Ahora bien: decimos que en esas cuatro clases de ataques, los enciclopedistas no hicieron uso de otros argumentos que de aquellos mismos de que ya se habían valido los paganos, los herejes de los primeros siglos, los de la Edad Media y los del siglo XVI.

En efecto: en cuanto a los ataques contra la religión en general, para convencerse de que nada nuevo inventaron los enciclopedistas, no hay más que cotejar el contenido de sus escritos con las doctrinas de los antiguos cínicos, epicúreos, cirenáicos, etc., y se verá que en éstas se encuentran las ideas ateistas de que vivió la incredulidad del siglo XVIII. Citemos, sólo, los nombres de La Mettrie y el barón de Holbach, por ser ellos, como dice el P. Ceferino González (1), «los representantes más genuinos y explícitos del materialismo y del ateismo de la época». Pues bien: ni La Mettrie con todos sus alardes del más grosero y completo materialismo, ni Holbach con su descarado ateismo, han dicho nada que no se halle en Lucrecio desde antes de la era cristiana. Y entiéndase lo mismo de los demás compañeros de incredulidad, con quienes comparten los dos mencionados sus ideas materialistas y ateas.

Vengamos ahora a los ataques contra el Antiguo Testamento y la religión judáica. No fueron tampoco los incrédulos de la Enciclopedia más originales en esta segunda clase de argumentos que en la anterior. Sabido es, que contra la religión del pueblo judío van dirigidos los ataques de una buena parte del Discurso de Celso; y más que él no han dicho, ni podido decir los enciclopedistas. Tampoco ignoran los que conocen algo la historia de las herejías, que combatir el Antiguo Testamento, fué lo que se propuso Marción en su obra titulada «Antitheses» u «Oposiciones» a la cual se refiere y refuta Tertuliano en la suya «Adversus Marcionem libri V» (2). Y esto sin contar los ataques contra el mismo Antiguo Testamento y la religión judáica, de parte de Porfirio, de Juliano, de los maniqueos y de los filósofos del siglo III y IV.

Por donde se ve, que existía desde los primeros siglos de la Iglesia un buen arsenal, en que se habían fraguado las armas que los filosofistas franceses del siglo XVIII supieron esgrimir y esgrimieron con grandísima habilidad y refinada malicia.

Pero no se busque en ellos el mérito de la originalidad, si es que cabe hablar de méritos, cuando se trata de la originalidad en el error y el mal.

---

(1) «Historia de la Filosofía», tom. 3, pág. 198. Madrid; 1879.

(2) Véase Bardenhewer, «Patrología». Primera época; Sección quinta; Cap. II; § 50; página 191. Barcelona: MCMX.

Otro tanto hay que decir respecto de los argumentos empleados por los enciclopedistas contra el Cristianismo. También en este punto se hallaba, ya hacía mucho tiempo, agotada la materia. De la misma *Enciclopedia* dice el P. Ceferino González que (1) «considerada como monumento científico y filosófico, apenas hay en ella cosa que merezca llamar la atención». En cambio, de los enciclopedistas dice el mismo historiador de la Filosofía: «El naturalismo, el sensualismo, el materialismo y el ateismo, constituyen el fondo de las ideas y doctrinas que contienen los escritos de estos autores, todo ello sazonado y saturado de ironía, de sátiras groseras, de odio y saña contra todo lo que lleva el nombre y la señal de Jesucristo o de su Iglesia católica. Ciencias y artes, historia y filosofía, talento y fuerza, libertad y autoridad, todo es bueno si declara la guerra a Jesucristo, de todo echan mano para vilipendiar, combatir y estirpar la idea cristiana».

Pero todo ello lo hacen, según observa Bergier (2), copiando «ciegamente a Celso, a Juliano, a los judíos, a los socinianos, a los deistas ingleses, a los controversistas de todas las sectas sin elección, sin crítica y sin ninguna precaución a compilar, repetir, extractar, afirmar o negar a la ventura, porque otros hicieron lo mismo. Cuando el deismo era de moda, todos los filósofos eran deistas sin saber por qué...»

Estos ataques a la religión en general, al Antiguo Testamento y al Cristianismo, lo son a la vez contra la Iglesia Católica, porque de ella, como verdad completa y total en el orden religioso, son parte todas las verdades del mismo orden. Pero hay otro modo de atacar a la Iglesia, a saber: directamente y en cuanto católica. Este es el modo con que la atacan los protestantes; los cuales, mientras no se pasen al campo racionalista, proclaman su adhesión al Cristianismo, y hasta pretenden ser sus verdaderos representantes; al mismo tiempo que contraponiéndolo al Catolicismo, tienen a éste un odio mortal, y le combaten con el mayor furor y saña.

Pues bien: para estos ataques que van especial y directamente contra el Catolicismo, los enciclopedistas han tenido a su disposición un arsenal más, que hay que añadir a los anteriormente mencionados: es el Protestantismo en donde, se venían fraguando desde el siglo XVI las armas destinadas a combatir a la Iglesia Romana. Los enciclopedistas han sacado el mayor partido de las armas de este arsenal contra la Iglesia católica, como lo hicieron con las de los paganos anteriores a la era cristiana y de los herejes de los primeros siglos contra la religión en general, contra el Antiguo Testamento y contra el Cristianismo. «El Filosofismo, dice

---

(1) «Historia de la Filosofía», tom. 3, pág. 197. Madrid: 1879.

(2) «Diccionario de Teología», tom. 2, pág. 640.

Augusto Nicolás (1), que fué el agente inmediato de esta grande destrucción, no era otra cosa que una emanación del Protestantismo. Fué desde luego empujado hasta sus últimas aplicaciones por el furor francés... pero él era hijo verdadero y legítimo del Protestantismo...» Carlos Villers (2) dijo que la Revolución francesa ha sido un corolario muy remoto de la Reforma. «Nosotros, dice (3) también el ilustre y conocido autor de los «Estudios filosóficos sobre el Cristianismo», le vemos (al Filosofismo) en la misma época, y desde 1735, nacer de sí mismo y desarrollarse en la tierra clásica del Protestantismo, en Alemania. Sus partidarios se llamaban *concienciarios,* así como en Inglaterra se llamaban *libre-pensadores,* siendo sus jefes Math, Kuntzen, Edelmann, Nicolai, Wolfenbüttel, Reimarus, Lessing y otros teólogos, profesores y doctores protestantes».

Acerca de la influencia del deismo de los librepensadores de Inglaterra sobre el filosofismo de los franceses véanse las siguientes palabras del Cardenal Fleury (4): «A cette époque, dice, une multitude de livres impies passèrent la mer, et la France en fut inondée ou plutot tous ceux qui avaient parmi nous la prétention d' ètre des esprits forts en furent empoisonnés». Sabido es que la literatura inglesa fué el primer medio de que se valió Diderot y de donde tomó las primeras ideas y puntos de vista para la redacción de la *Enciclopedia* (5).

De todo lo cual, concluimos lo que viene a nuestro intento; a saber, que el comercio de ideas de las naciones protestantes, Alemania e Inglaterra, con Francia, proporcionó a los enciclopedistas un abundante arsenal de armas contra la Iglesia Católica; y que en esa nube de incrédulos de la Francia del siglo XVIII habrá arte diabólico, grandísima habilidad, maligna ironía, sátiras groseras, odio y saña contra la Iglesia Católica; todo menos originalidad científica.

Vamos a ver ahora brevemente si ésta se hallará en los sistemas de la moderna filosofía racionalista.

* * *

---

(1) «Del Protestantismo y de todas las herejías en su relación con el Socialismo», Libro II, cap. 8, pág. 272. Barcelona; 1893.

(2) Citado por Augusto Nicolás, «Del Protestantismo...» Lib. III, cap. 2, pág. 313, en la nota.

(3) Obra citada, Lib. II, Cap. 8, pág. 272.

(4) Citado en alemán por F. C. Schlosser, «Geschichte der achtzehnten Jahrhunderts». Heidelberg, 1836, tom. I, pág. 523. Véase F. Vigouroux, «Les Livres Saints et la Critique rationaliste», tom. 2, pág. 172. París, 1886.

(5) Véanse la misma obra y lugar de Vigouroux citados en la nota anterior, y también puede verse P. Ceferino González, «Historia de la Filosofía», tom. 3, pág. 194-198. Madrid, 1879.

A tres pueden reducirse esos sistemas (1): el *materialismo,* llamado también *positivismo;* el *subjetivismo*, sea el *sensista,* sea el *idealista;* y el *trascendentalismo*. Todos tres no son otra cosa que diversas formas del *evolucionismo* panteista. Según el materialismo, nada existe en la universalidad de los seres más que la materia. Ese mismo sistema, en su forma sensista, dice que no existe otro conocimiento que el sensitivo, ni por lo tanto, más objetos cognoscibles, ni facultades cognoscitivas, que las del orden material y sensible.

Para el subjetivismo, la verdad, objeto del conocimiento, no se presupone a éste, sino que es producida por él. De modo que el objeto conocido procede del sujeto cognoscente; y de ahí la denominación de subjetivismo, con que se designa dicho sistema.

Lo que enseña el trascendentalismo es que, en todo cuanto existe, no hay diversidad de seres, sino uno solo; del cual son meras evoluciones todos los demás, que parecen distintos.

No tratamos ahora de refutar estos sistemas, solamente hemos indicado la síntesis de su contenido substancial, para el fin que al presente nos proponemos; que es, manifestar que no se encuentra en ellos la originalidad que pudiera creerse, a juzgar por las apariencias.

Buena prueba de esto la tenemos en que ya San Agustín, con su vista de águila y su genio artístico, retrató con unas cuantas pinceladas de mano maestra a los partidarios de los tres sistemas mencionados.

A los primeros: «Quorum nonnulli ea quae de corporalibus rebus, sive per sensus corporeos experta noverunt..., ad res incorporeas et spiritales transferre conantur, ut ex his illas metiri atque opinari velint».

A los segundos: «Sunt item alii qui secundum humani animi naturam vel affectum de Deo sentiunt, si quid sentiunt, et ex hoc errore, cum de Deo disputant, sermoni suo distortas et fallaces regulas figunt».

A los últimos: «Est item aliud hominum genus, eorum qui universam quidem creaturam, quae profecto mutabilis est, nituntur transcendere, ut ad incommutabilem substantiam, quae Deus est, erigant intentionem; sed mortalitatis onere praegravati, cum et videri volunt scire quod nesciunt, et quod volunt scire non possunt, praesumptiones opinionum suarum audacius affirmando, intercludunt sibimet intelligentiae vias, magis eligentes sententiam suam non corrigere perversam, quam mutare defensam» (2).

Claro es, que el fondo de esos sistemas no se halla expresado con las mismas palabras y en la misma forma por San Agustín y por los racionalistas modernos; pues precisamente en la diferencia de forma con que

---

(1) Véase Zigliara, «Propaedeutica ad sacram Theologiam», Prooemium, pág. 5. Roma, 1890.

(2) «De Trinitate», Lib. I, Cap. 1, Ed. Maur., tom. 8, pág. 819. Parisiis, 1841.

estos últimos encubren el fondo de sus errores, se halla la apariencia de la novedad con que se presentan. Pero pueden señalarse los filósofos antiguos, que profesaron los mismos erróneos sistemas que nuestros modernos racionalistas. Porque en cuanto al materialismo ¿quién ignora que éste fué el error de Tales, de Anaxímenes, Heraclito, etc., y en general, de los filósofos de la escuela jónica de la antigua Grecia? De estos filósofos materialistas de la antigüedad dice el Angélico Doctor (1): «A principio enim quasi grossiores existentes non existimabant esse entia, nisi corpora sensibilia».

Tampoco del subjetivismo faltaron representantes en tan remotos tiempos. Los mismos discípulos de Kant confiesan que el sistema de su maestro no se distingue, en cuanto a la substancia, del de Protágoras. Así lo reconocen Carlos Villers y L. F. Schon (2).

Pero estos testimonios, de gran valor para probar nuestro intento, por proceder de partidarios del sistema kantiano, no son los únicos; tenemos otros mucho más antiguos y de una autoridad incomparablemente mayor que la de los citados kantistas: son los testimonios de Aristóteles y del Doctor Angélico, quienes al exponer el sistema de Protágoras, parece como que están señalando con el dedo al autor de la *Crítica de la razón pura*. He aquí las palabras del gran filósofo de Estagira (3): «Simile autem dictis est etiam quod a Protagora dictum est: et ille namque omnium rerum mensuram hominem ajebat esse, nihil aliud dicens, nisi quod id, quod unicuique apparet, hoc etiam indubitato esse... mensuram autem esse, quod unicuique appareat».

A estas palabras de Aristóteles añade el Angélico Doctor este comentario (4): «Dicit enim Protagoras quod homo est mensura omnium rerum, scilicet secundum sensum et intellectum, ut in nono dictum est: quasi esse rei sequatur apprehensionem intellectus et sensus». No es posible expresar en términos más claros y concisos al mismo tiempo todo el fondo del subjetivismo kantiano; ni falta nada aquí, para que se vea con la mayor evidencia cuánto dista semejante sistema de la originalidad que aparenta.

También Aristóteles, y Sto. Tomás comentándole, nos hablan del trascendentalismo, como de un sistema muy antiguo. Y si en Protágoras ve-

---

(1) I. Q., XLIV, art. 2.

(2) Carlos Villers, «Philosophie de Kant», P. II, art. 15, y L. F. Schon, «Philosophie transcendentale» passim. Citados por Zigliara, «Summa Philosophica», Editio undecima, vol. I, pág. 240. Parisiis et Lugduni, 1898.

(3) Véanse «Obras completas de Santo Tomás», XXV, página 147. Parisiis, MDCCCLXXV.

(4) Lugar inmediato anterior citado, pág. 149, comentando las palabras de Aristóteles, lección V sobre el libro XI de los Metafísicos.

mos ya al representante de Kant y de los modernos kantistas; en Parménides, Jenófanes, etc., encontramos a Hegel y a los trascendentalistas sus partidarios.

Nos extenderíamos demasiado, si trasladáramos aquí todo lo que Aristóteles y Sto. Tomás dicen acerca de los que, varios siglos antes de la era cristiana, profesaron las doctrinas del moderno trascendentalismo.

«Sunt autem aliqui (dice Aristóteles) (1) qui de universo, tamquam si una natura esset, ita asseruerunt... Parmenides enim unum secundum rationem attigisse videtur: Melissus vero secundum materiam. Quare id ille quidem finitum, hic vero infinitum id esse ait. Xenophanes vero primus horum unum dixit. Parmenides enim qui hujus dicitur fuisse discipulus, nihil explanavit. Neque de natura horum neuter visus est tangere, sed ad totum coelum respiciens, ipsum unum dicit esse Deum».

Oigamos ahora al Angélico Doctor en su comentario sobre las anteriores palabras del Estagirita: «Hic ponit opiniones philosophorum de toto universo, sicut de uno ente... Dicit ergo quod aliqui alii philosophi a praedictis fuerunt qui enuntiaverunt *de omni,* id est, de universo quasi de una natura, id est, quasi totum universum esset unum ens vel una natura».

Aquí tenemos expresamente consignada en los términos más claros y precisos la doctrina del trascendentalismo hegeliano. Porque según ese sistema, todas las cosas que existen o pueden existir constituyen un ser único, del cual son evoluciones, en que se manifiesta. Así es como entiende la mente de Hegel su distinguido y muy principal expositor Vera (2).

Pero hay algo todavía más sorprendente, en donde aparece la identidad del pensamiento y hasta su forma de expresión comunes a Parménides y a Hegel, y en que se ve manifiestamente que el segundo es deudor del primero. Nos referimos al argumento con el cual, uno y otro tratan de probar su sistema de que no hay más que un sér único en la universalidad de las cosas. Ese argumento lo reproduce el Angélico Doctor, al exponer el sistema de Parménides; y con las palabras siguientes (3):

«Parmenides enim qui fuit unus ex eis, videtur tangere unitatem secundum rationem, id est ex parte formae. Argumentatur enim sic. Quidquid est praeter ens, est non ens: et quidquid est non ens, est nihil: ergo quidquid est praeter ens est nihil. Sed ens est unum. Ergo quidquid est praeter unum, est nihil.

Con esto nos parece haber dicho lo suficiente para dejar probada la falta de originalidad en los principales sistemas del moderno racionalismo. Claro que esto debe entenderse del fondo substancial de los mismos

---

(1) Véanse las «Obras completas de Sto. Tomás», edición antes citada, tom. XXIV, pág. 366 y 367.

(2) «Introduction a la philosophie de Hegel», pág. 193. París, 1864.

(3) Obras completas en la edición citada, tom. XXIV, pág. 368.

sistemas en cuanto se opone a la verdad cristiana, no de su forma racional y literaria, de su desenvolvimiento y aplicaciones en que los modernos pueden superar mucho a los antiguos filósofos.

Vamos a llamar ahora brevemente la atención acerca de unas cuantas ideas particulares de algunos racionalistas modernos; las cuales parecen nuevas y originales, cuando en realidad son ya muy viejas, como que fueron enseñadas por filósofos de la más remota antigüedad. Nos limitaremos a tres o cuatro, que bastarán como ejemplo de otras que pudiéramos añadir.

* * *

El Cardenal González, en su Historia de la Filosofía, hizo una llamada de atención sobre las relaciones existentes entre el gnosticismo y la filosofía novísima. «Es muy posible (dice el insigne filósofo) (1), que el epígrafe con que encabezamos este párrafo haga asomar la sonrisa a los labios de los admiradores de la novísima filosofía alemana. Pero a riesgo de escandalizar a éstos y a otros que se hallan muy lejos de sospechar que existen relaciones de afinidad y parentesco entre el gnosticismo de los primeros siglos de la Iglesia y ciertas especulaciones de la filosofía germánica, nos atrevemos a afirmar que esa afinidad existe y, lo que es más, que sólo puede pasar desapercibida para los que desconozcan esos dos movimientos del espíritu humano».

Después, el ilustre purpurado va señalando las íntimas y estrechas relaciones que existen entre la cristología del gnosticismo y la de Kant; entre la teogonía de Valentín con su Abismo-Silencio y la de Schelling con su *Deus implicitus;* entre la *Idea* hegeliana, el Ser abstracto y puro del filósofo de Stuttgard, su Dios-potencialidad, y el *Ensoph* o Infinito inefable, innominado y sin formas del *Zohar* y de la Cábala; entre las tres formas religiosas que, según Hegel, representan el movimiento lógico de la Idea en la historia, a saber: *a)* la religión de la naturaleza; *b)* la religión de la individualidad; *c)* la religión de la razón absoluta, y la teoría histórico-religiosa de Valentín, con sus tres períodos; el del reinado del principio hylico, el del reinado del principio psíquico, y el del reinado del principio pneumático.

Sin detenernos a desarrollar las anteriores indicaciones, que no lo necesitan, pasamos a hacer algunas otras, al mismo intento de probar lo que nos hemos propuesto en esta sección.

Véase por las siguientes palabras de Farges (2) cuán mal parada queda la pretendida originalidad de Schelling: «Mais comment cet absolu est-il devenu relatif, comment cet infini a-t-il pu devenir le fini? Schelling ré-

(1) «Historia de la Filosofía», tom. I, pág. 431. Madrid, 1878.

(2) «Etudes philosophiques», VII-L' Idèe de Dieu», pág. 413. París, 1908.

pond par la théorie des processions décroissantes ou des chutes, *renouvelée des Alexandrins ou des sectes gnostiques...*» Subrayamos nosotros.

También el *devenir, werden* de Hegel, equivale al *fieri* de las cosas, que distingue y caracteriza la doctrina de Heráclito.

Y dejando a los filósofos alemanes, ya pasados a la historia después de unos momentos de brillo, aunque mucho más pudiéramos añadir a propósito de lo que aquí tratamos, ¿qué diremos de la originalidad de Bergson? ¿Será tan original, como parece, el famoso autor de «L' Evolution créatrice?»

Escojamos, dejando aparte otras ideas más o menos secundarias de su sistema, aquella que constituye, digámoslo así, su punto céntrico. Es ésta la de la evolución, del cambio incesante de las cosas. Esta idea parece como que constituye la obsesión intelectual del filósofo parisién. La repite y expresa de mil maneras: «La vérité est qu' on change sans cesse et que l' ètat lui même est déjà du changement» «la masse fluide de notre existence» «flux perpètuel des choses» «la réalité est fluide» «elle se résout en un simple flux, une continuité d' écoulement, un devenir» «elle est une croissance perpétuelle, une crèation qui se poursuit sans fin» «elle est un flux plutot qu' une chose» «elle est un lieu de passage» «elle est un mouvement» «il n' y a pas de *chose,* il n' y a que des actions» (1).

Ahora, compárese esto con la teoría de Heráclito sobre la misma materia, y se podrá formar verdadero juicio acerca de la originalidad o de la carencia de la misma en el sistema de Bergson.

La teoría del filósofo de Efeso sobre este particular la presentamos a continuación en pocas palabras, tomadas del Cardenal González, quien dice así (2): «El ser del Universo, en cuanto conjunto de naturalezas finitas, determinadas y especiales, consiste en el flujo y reflujo perpetuo, en el movimiento contínuo de las mismas, en un ser-movimiento, *fluens semper,* como escribe Aristóteles.

El mundo como ser permanente, es una mera ilusión de los sentidos. La esencia de las cosas consiste en el cambio contínuo, en el *hacerse (fieri),* en el tránsito perenne del no ser al ser y del ser al no ser; o mejor, en la amalgama transeunte y variada a cada instante del ser y del no ser. ¿Qué diferencia hay entre «fluens semper» y «elle est un flux plutot qu' une chose» etc., etc.?»

Nos parece que lo dicho es suficiente para que quede probado lo que nos propusimos en la presente sección.

---

(1) «L' Evolution crèatrice», p. 1, 2, 12, 139, 203, etc., etc. Citado por Farges, «La Philosophie de M. Bergson», IV. Le Devenir pur, pág. 164. Segunda edición. París, sin año de fecha.

(2) «Historia de la Filosofía», tom. I, pág. 123. Madrid, 1878.

El orgullo tan natural en el hombre que no se guía por el espíritu de Dios, hace creer que nuestro pensamiento y nuestra sabiduría es única en el mundo, que si de los pasados se puede afirmar que nada hay nuevo debajo del sol, deja eso de tener aplicación a nuestras ideas modernísimas. Hay en esto una ilusión. Las ideas verdaderas o falsas, en cuanto vividas por nosotros participan de nuestra vida, y así vienen a ser modernas, actuales como nosotros mismos lo somos. Pero esto no les da más que una vida tan efímera y fugaz como nuestra misma vida, ni impide que las ideas separadas de nuestra existencia sean tan antiguas como la filosofía. Pasarán los días, y nuestros sistemas de hoy vendrán a aumentar el acerbo de materiales que forman la historia de la ideología humana, y los venideros nos juzgarán a nosotros con la dureza o conmiseración con que nosotros juzgamos a nuestros antepasados. Es la lección perenne de la historia humana, a la cual se contrapone la sentencia del profeta: *Veritas Domini manet in aeternum.*

Olvido de las soluciones

Así como el error, aunque parezca nuevo, por las formas nuevas con las cuales sucesivamente se va presentando en diversos tiempos, es, en realidad, muy antiguo, así, lo es también su refutación y la defensa de la verdad.

No solamente han sido refutados los errores contrarios a la verdad católica, sino que también ella ha sido defendida de un modo positivo, y demostrada su credibilidad con pruebas contundentes, cuya fuerza queda y quedará siempre en pie, sin que puedan nada contra ella todos los ataques del racionalismo y de la incredulidad.

No hacerse cargo de dichas soluciones y pruebas aquellos que pueden y están obligados a ello, ignorarlas, con una ignorancia de la cual no tienen razonable excusa; negar las doctrinas que la Iglesia Católica enseña, o enseñar las que condena, son cosas que no pueden justificarse ante una razón recta; porque según ésta, no es lícito juzgar sin fundamento y sin conocimiento de causa.

¡Y he aquí otro de los defectos más graves en que incurren los incrédulos ilustrados. De los ignorantes, que haya o pueda haber, de buena fe, y cuya ignorancia les excuse, no hablamos aquí.

Y como estamos persuadidos de que importa llamar la atención sobre semejante defecto, poniéndolo de relieve, vamos a dedicarle unos instantes.

Para lograr nuestro objeto, nos parece oportuno ofrecer a la vista de nuestros lectores algunos de los muchísimos documentos, donde se exponen las pruebas en favor de la verdad católica, con las soluciones a los argumentos en contra de la misma: pues no cabe la menor duda de

que, cuanto más numerosos sean dichos documentos y de mayor fuerza las razones que en ellos se exponen en favor del dogma católico, y más sólidas y satisfactorias las respuestas a las objeciones del racionalismo e incredulidad, tanto más claramente aparecerá la gravedad del defecto, consistente en cerrar voluntariamente los ojos a la luz de la verdad, no atendiendo a las pruebas en su favor y a las soluciones de los argumentos en contra. Entremos ya en materia.

Es la verdad el fin de todo el universo, como dice el Angélico Doctor (1): «Primus autem auctor et motor universi est intellectus... Oportet ergo ultimum finem universi esse bonum intellectus; hic autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi...» Y quiere Dios que todos los hombres vengan en conocimiento de la misma verdad, como dice San Pablo con estas palabras (2): «El cual quiere que todos los hombres se salven, y vengan en conocimiento de la verdad, a este fin» el mismo Dios, en su misericordiosa Providencia, nunca ha dejado por su parte de proporcionar al género humano los medios necesarios, no ya en una medida suficiente, sino en muy grande abundancia, para que nunca falte en el mundo el conocimiento de la verdadera religión, y brille el sol de la verdad religiosa en todo aquel, que voluntariamente y por su culpa, no aparte sus ojos de la luz del cielo, que la divina liberalidad ofrece a todo hombre que viene a este mundo.

Los medios principales a que pueden reducirse todos los demás, por los que el hombre adquiere el conocimiento de las cosas divinas, son, como dice el Angélico Doctor, la luz natural de la razón, la sobrenatural de la revelación divina y la de la gloria (3). «Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit, secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum; tertia est secundum quod mens humana elevatur ad ea quae sunt revelata perfecte intuenda».

El primero de ellos es la luz natural de la razón y la contemplación de las criaturas que *de suyo* llevan al conocimiento de la existencia de su Criador, al cual se refieren las siguientes palabras del Libro de la Sabiduría (4): «Vanidad, y *no más* son ciertamente todos los hombres en quienes no se halla la ciencia de Dios; y que por los bienes visibles no llegaron a entender el *Ser Supremo;* ni considerando las obras, reconocieron el artí-

---

(1) «Contra Gentes». Lib. I. Cap. 1, pág. 1. Parisiis: 1882.
(2) I. Tim. II, 4.
(3) «Contra Gentes», Lib. IV. Cap. 1, pág. 487. Parisiis, 1882.
(4) XIII, volúmenes 1 y 5.

fice de ellas. Pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se puede a las claras venir en conocimiento de su Criador».

Esto mismo dice San Pablo en su carta a los Romanos por estas palabras (1): «En efecto, las perfecciones invisibles de Dios, su eterno poder y su divinidad se han hecho visibles, después de la creación del mundo, por el conocimiento que de ellas nos dan sus criaturas: y así tales hombres no tienen disculpa».

Sobre las cuales palabras dice el Angélico Doctor (2): «Postquam Apostolus ostendit veritatem Dei fuisse a Gentibus cognitam: hic ostendit eos fuisse obnoxios culpae impietatis et injustitiae... Primo ergo ostendit Gentiles non esse excusabiles. Secundo ponit eorum culpam...» Y prosigue Sto. Tomás su comentario, explicando cuándo la ignorancia excusa de culpa y cuándo no, con estas palabras: «Circa primum considerandum est, quod tunc ignorantia culpam excusat, quando sic procedit et causat culpam, quod non causatur a culpa, sicut cum aliquis adhibita diligentia debita, dum credit percutere hostem percutit patrem. Si vero ignorantia causetur ex culpa, non potest subsequentem culpam ignorantia excusare. Unde si quis per ebrietatem homicidium committit, non excusatur a culpa, quia peccavit se inebriando».

Por esta regla, que nos señala aquí el Angélico Doctor, y cuya verdad aparece a simple vista, puede juzgarse con acierto cuándo un incrédulo será excusable del pecado de incredulidad y cuándo no.

* * *

El segundo de los medios de que Dios ha provisto al género humano para el conocimiento de la verdadera religión, es la revelación divina.

A este propósito dice el Angel de las Escuelas (3): «Et ideo, ad veritatis manifestationem divina Sapientia carne induta se venisse in mundum testatur dicens: «*Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum ut testimonium perhibeam veritati*» (Joan. XVIII, 37).

Había Dios hablado ya al hombre, no sólo por las criaturas, sino también por la revelación primitiva en el paraíso, y la mosaica en el Sinaí; y la de los Patriarcas y Profetas. Se habían cumplido aquellas palabras del Apóstol San Pablo (4): «Dios, que en otro tiempo habló a nuestros padres en diferentes ocasiones, y de muchas maneras por los Profetas, nos ha hablado últimamente en estos días, por medio de su Hijo *Jesucris-*

---

(1) I, 20.
(2) In Epist. ad Rom. Cap. I.
(3) «Contra Gentes», Lib. I. Cap. 1.
(4) Epístola a los Hebreos, I. 1 y 2.

to, a quien constituyó heredero universal de todas las cosas, por quien crió también los siglos *y cuanto ha existido en ellos.*

Y la doctrina de este Divino Maestro se presenta al entendimiento humano con tales garantías de verdad y tan evidentes pruebas de ser doctrina del mismo Dios, que la resistencia a admitirla hace a la incredulidad inexcusable, como lo es también en sus errores y en su ignorancia acerca de las verdades de razón natural relativas a la Divinidad, de las que nos hablan la Sabiduría y San Pablo.

Que no eran excusables de su incredulidad en presencia de lo que veían en la persona del Divino Maestro, los directores del pueblo judío, lo afirma claramente Sto. Tomás en estos términos (1): «Sciendum tamen quod eorum ignorantia non eos excusabat a crimine, quia erat quodammodo ignorantia affectata: videbant enim evidentia signa divinitatis ipsius, sed ex odio, et invidia Christi ea pervertebant; et verbis ejus, quibus se Dei Filium fatebatur, credere noluerunt».

La razón, por la cual, fué inexcusable la incredulidad de los judíos ilustrados, alcanza así mismo a los de la misma clase, pertenecientes a los tiempos posteriores. De ahí, que a todos ellos va dirigida aquella gravísima, pero justísima reprehensión, que se encierra en estas palabras del Divino Maestro (2): «Pues si os digo la verdad, ¿por qué no me creeis? (3) «Si yo no hubiera venido, y no les hubiera predicado, no tuvieran culpa *de no haber creído en mí:* mas ahora no tienen excusa de su pecado» (4). «Si yo no hubiera hecho entre ellos obras tales, cuales ningún otro hizo, no tendrían culpa: pero ahora ellos las han visto, y *con todo* me han aborrecido a mí, *y no sólo a mí, sino también* a mi Padre».

Bien claramente se echa de ver con cuánta razón, el Angélico Doctor, después de citar las anteriores palabras del Evangelio, añade las siguientes, refiriéndose a los judíos incrédulos (5): «Et sic ex persona eorum accipi potest quod dicitur (Job. XXI, 14). Dixerunt Deo: Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus».

Lo cual tiene aplicación a los incrédulos de todos los tiempos, proporcionalmente a su mayor o menor grado de conocimiento, y, por consiguiente, de malicia.

Las pruebas de la verdadera religión no se contienen solamante en los documentos a que hemos aludido en los párrafos anteriores; en esos que se llaman el gran libro de la naturaleza, dando fe de su Autor, y en los del Antiguo y Nuevo testamento.

---

(1) P. III, q. XLVII, art. 5.
(2) Joan. VIII, 46.
(3) Joan. XV, 22.
(4) Joan. XV, 24.
(5) P. III. Q. XLVII, art. 5.

Hay otro libro admirable, el cual, en cierto sentido, comprende todos los demás: es la Iglesia Católica, con su incomparable y divina historia, inexplicable por solas las causas naturales. La Iglesia, de la cual ha dicho el Concilio Vaticano (1): «Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile».

La Iglesia, como Jesucristo su divino Fundador, puede también decir a los incrédulos que conocen la historia y las obras de esa institución, única en el mundo y única que ostenta las señales más evidentes de su origen divino: «Pues si yo os digo la verdad, ¿por qué no me creeis?» Si yo no hubiera realizado entre vosotros obras, cuales ninguna otra institución ha llevado a cabo, no tendríais culpa; pero cuando sois testigos de mis hechos sellados de modo tan claro y patente con el carácter de la divinidad, ¿qué excusa podréis alegar, para no creer en mis enseñanzas? Las obras que yo hago en nombre de mi divino Fundador, Jesucristo, están dando testimonio de mí. Si no hago obras de Dios, no me creáis. Pero si las hago, cuando no queráis darme crédito a mí, dádsele a mis obras, a fin de que conozcáis, y creáis que Dios está en mí, y que mi palabra es su misma palabra.

¿Puede haber lenguaje más razonable que éste? ¿Hay cosa más justa que exigir una fe proporcional al valor de los testimonios aducidos? ¿Qué puede contestar a esto la incredulidad? ¿Dirá que tiene sus razones en contra? ¿Alegará la existencia de objeciones en contra de las enseñanzas de la fe católica? Pues, si así fuera, vamos a demostrarle que esa excusa carece de fundamento; porque todas cuantas objeciones se han opuesto, y las que en adelante puedan oponerse al dogma católico, están hace mucho tiempo resueltas por los apologistas, y sus contestaciones a las mismas son tan fundadas, tan completas y satisfactorias, cuanto pueda razonablemente pedirse.

* * *

Dios, que, según hemos visto, proporciona al hombre los medios necesarios para el conocimiento de la verdad, ha querido permitir que ésta sea impugnada, a fin de que, por medio de sus triunfos contra el error, resalte más y más su poder de resistencia y la solidez de los eternos principios en que se funda, cumpliéndose de este modo aquellas pa-

(1) Sess. III, Constitutione de Fide catholica.

labras del Libro de la Sabiduría (1): «La malicia jamás prevalece contra la sabiduría».

Por eso, también dispuso el mismo Dios, en su adorable Providencia, que nunca faltaran quienes defendiesen la verdad de los ataques de sus enemigos, poniendo de manifiesto la falsedad de sus argumentos y descubriendo los sofismas con que pretenden hacer prevalecer las tinieblas contra la luz.

Las obras de los mismos racionalistas e incrédulos contienen también la solución, por lo menos en parte, de las objeciones de la incredulidad contra la fe católica.

Esto podría parecer extraño; pero no lo es, si se tiene en cuenta que, no pretendemos afirmar, que los incrédulos intenten dar solución a las objeciones de sus compañeros, sino que, sin pretenderlo ellos, de sus mismas doctrinas resulta la solución de algunas de las dichas objeciones.

Veamos cómo.

Es un hecho innegable, porque está a la vista de todos, que los incrédulos se refutan unos a otros, oponiendo cada cual su sistema al de los demás.

En efecto: obsérvese lo que sucede, por ejemplo, entre Kant, Fichte, Schelling, Hegel y Bergson. Todos ellos empiezan la exposición de su respectivo sistema por la refutación del de su predecesor. Y así, Fichte refuta el subjetivismo agnóstico de Kant, porque con este sistema no puede explicarse la aplicación de las categorías subjetivas a los objetos externos, sino es de una manera arbitraria.

Schelling, a su vez, refuta el sistema de Fichte; porque según éste, el *yo* universal y trascendente produce el *no-yo,* o sea, la realidad del mundo externo: contra lo cual arguye Schelling diciendo, que no es posible que el *yo* produzca el *no-yo;* porque ambos extremos son correlativos, se limitan mutuamente, ninguno de los dos puede existir sin que exista el otro, y en fin, porque ni el uno ni el otro es el *Absoluto.*

Y como Fichte refuta el subjetivismo agnóstico de Kant, y Schelling el *yo* y el *no-yo* de Fichte, viene después Hegel diciendo que el *Absoluto* de Schelling no sirve para nada; porque nada explica; ya que por ese sistema no se puede dar razón del tránsito de la unidad primitiva del *Absoluto* a la multiplicidad de los fenómenos de la naturaleza (2).

Pero lo más notable, y hasta si se quiere, lo más curioso es, que después de tantas refutaciones, en las cuales aparecen impugnándose unos a otros los principales y más famosos representantes de la moderna filosofía alemana, se nos presente en el campo de las luchas filosófico-racio-

(1) VII, 30.

(2) Puede verse Garrigou Lagrange, «De Revelatione». Secunda editio, vol. I, páginas 241-245.

nalistas, otro filósofo, el francés Bergson, atreviéndose él solo con todos los alemanes juntos.

Lo que en substancia viene a decir Bergson es lo siguiente: Ni Kant, ni Fichte, ni Schelling, ni Hegel saben lo que se dicen: Yo no me avengo a eso de lo incognoscible del primero. Los otros tres se contentan con identificar los dos términos—subjeto y objeto—porque no saben de qué otro modo unirlos. Y por eso los identifican con un tercer término, ya sea de naturaleza psicológica, el *yo* de Fichte, ya de naturaleza ontológica, el *Absoluto* de Schelling, ya de naturaleza puramente ideal y lógica, la *idea* de Hegel. Todo eso va fuera de camino. De nada de ello hay necesidad para resolver el problema del conocimiento. Este problema queda perfectamente resuelto inventando una nueva facultad que sea capaz de leer directamente en lo real y en lo absoluto: esa facultad es la *intuición*. Y ese es mi sistema que opongo al de Kant, al de Fichte, al de Schelling y al de Hegel. Y de este modo, con otro sistema añadido a los precedentes, se queda Bergson tan satisfecho (1).

Pero lo principal que aquí debe tenerse en cuenta es que, si bien los sistemas nuevos, con que se trata de substituir a los que han sido objeto de refutación, son tan falsos y absurdos o más aún que los refutados, las refutaciones, sin embargo, no dejan de tener su valor y eficacia.

De lo dicho resulta que, siendo los mencionados sistemas racionalistas contrarios al dogma católico, y siendo al mismo tiempo refutados por los mismos racionalistas, según acabamos de ver, se comprende bien, lo que dejamos dicho que, en sus mismas obras se halla, por lo menos en parte, la solución de las objeciones de la incredulidad contra la doctrina de la Iglesia Católica.

* * *

Resumamos lo establecido en la presente sección. En la cual creemos haber dejado bien probado, que los documentos donde se encuentran las pruebas de las verdades de la fe católica y las soluciones a los argumentos en contra, son tales en número y en calidad que, *de suyo*, bastan para convencer a cuantos de buena fe y con sincero amor de la verdad, reflexionen un poco sobre ellas.

Que dichos documentos son, en cuanto a las pruebas positivas; primero, el gran libro de la naturaleza leído a la luz natural de la razón; segundo, la palabra de Dios por medio de su revelación que abarca tres fases: la primitiva, la mosaica y la evangélica, y que continúa iluminando al mundo por medio de la Iglesia Católica; tercero, las obras de los

(1) Puede verse Farges, «La Philosophie de M. Bergson» VIII. Théorie de l' Intuition, pág. 384. Deuxieme édition. París. Sin año de fecha.

apologistas católicos que han ido apareciendo desde los orígenes del Cristianismo hasta hoy.

En cuanto a la solución de las objeciones contra las verdades de la fe católica, hemos dicho que están ya resueltas en las mismas obras de los apologistas católicos.

Infiérese de aquí, el valor que habemos de dar a los incrédulos cuando dicen que tienen contra las verdades de la fe católica, dificultades u objeciones a las cuales aún no se ha dado solución adecuada. Si proceden con sinceridad, y buscan solución a sus dudas, no les falta dónde encontrarla.

Finalmente, hemos añadido, que, aun en las obras de los mismos racionalistas, se halla también, en parte al menos, la solución de sus mismas objeciones.

Y la razón imparcial y la buena fe exigen que, en la investigación de la verdad religiosa, se preste la debida atención a los documentos donde se contienen los datos necesarios para la acertada formación del juicio. Proceder de otra suerte, no es serio ni científico, sino contrario a lo que pide el verdadero método filosófico.

Por eso, cuando los incrédulos forman sus juicios, o aparentan formarlos, sin tener en cuenta lo dicho, incurren en otro de los más graves defectos contrarios a las exigencias de un procedimiento racional y adecuado para encontrar la verdad en materia de religión.

Con lo que llevamos dicho, nos parece haber justificado y probado suficientemente el epígrafe de la presente sección.

Fr. Pascual BROCH, O. P.

Rosaryville (U. S. A.) Ponchatoula. La.

El Maestro Domingo (Francisco) de Soto en la Universidad de Alcalá

Estudio de reconstrucción histórica.

En la vida de los hombres eminentes, que de tiempo en tiempo suele Dios enviar al mundo para levantar la miserable condición humana, nos interesa conocer, no solamente aquellos rasgos que por su trascendencia han dejado huella imborrable entre nosotros, sino también los que, insignificantes en apariencia, son como principio y germen de hechos incorporados definitivamente a la historia. Mas suele ocurrir que los coetáneos, cuando se trata de personajes cuya grandeza no es heredada sino adquirida por su esfuerzo personal, mirando superficialmente las cosas y parcos en filosofar acerca de sus causas, impresionistas al fin como lo somos todos en la observación de hechos triviales y cuya influencia sobre el porvenir no sospechamos, se olvidaron de consignar los datos preliminares que hoy se exige en toda biografía de figuras de algún relieve histórico.

Para reconstruir la de este ilustre dominico segoviano, sobre todo en la época anterior a su ingreso en religión y durante los años que anduvo fuera de España, en el Concilio de Trento o al servicio del Emperador, hemos comenzado por prescindir de casi todo lo que sobre él se ha escrito del siglo XVII para acá, al comprobar con qué ligereza se procedía en la narración de hechos y emisión de juicios, que necesariamente tenían que resultar equivocados o inexactos por carecer de base competente. Esta había que buscarla principalmente en escritos y documentos inéditos de aquella época. Para dar con ellos, hemos revisado con diligencia el fondo histórico de la Universidad de Alcalá en sus primeros años, el de la Universidad de Salamanca durante gran parte del siglo XVI, los Archivos generales de Simancas, de Indias e Histórico Nacional, varios de catedrales, de ayuntamientos y notariales, y fuera de España el Vaticano, el general de la Orden dominicana, el Florentino de Estado con otros que irá el lector comprobando. El material reunido durante muchos años de in-

vestigación paciente, sometido a análisis minucioso y confrontado entre sí y con fuentes ya conocidas, nos ha ido revelando la gran figura del maestro, del teólogo, del escritor, del consejero, cuyo esquema comenzamos hoy a delinear ante el público.

* * *

Lo que sabemos acerca de los orígenes y primeros años de Soto es bien poco. Que era de familia humilde, de lo que él solía gloriarse; que su padre, de oficio hortelano, se llamaba Francisco de Soto, que nació en Segovia por los años de 1495 (1); que hasta que profesó en la Orden de Santo Domingo, llevó el nombre paterno (2); que para ayudar a las necesidades familiares sirvió de sacristán en la aldea de Ochando, distante cinco leguas de Segovia, y en fin, que ya en esos primeros años dió señales inequívocas de lo que en adelante había de ser, hombre sufrido, sin ambiciones, incansable en el trabajo y de piedad sólida (3).

En cuanto al año de su nacimiento, fijado por Colmenares, el mejor de sus biógrafos, en 1494 (4), contamos hoy con otro testimonio más autorizado, que lo retrasa hasta 1495. Es del propio interesado en el *Proceso de Carranza,* que en la declaración prestada por noviembre de 1559 dice ser *de edad de sesenta y cuatro años, poco más o menos* (5). Cabe, pues, dar preferencia a esta fuente legítima, y conforme a ella, establecer su venida al mundo en 1495. En rigor podrían armonizarse ambos testimonios,

---

(1) La naturaleza segoviana de Soto, que nadie ha puesto en duda, y consta por testimonios múltiples, puede aún corroborarse: primeramente, por este que se lee en la partida de su entrada de colegial en San Ildefonso de Alcalá, la cual, aunque no es autógrafa, como ocurre con otras varias, lleva al pie su firma: «Ego magister Franciscus de Soto, *civitatis de Segovia,* electus tui in collegam etc.» En la partida de profesión que reproduce Colmenares, se dice también ser «natural de la ciudad de Segovia». El maestro fray Luis de León, que pronunció su oración fúnebre en Salamanca por encargo de la Universidad, afirma igualmente, refiriéndose a él: «in nobilissima et summorum ingeniorum feracissima urbe Segovia natum». *Opera,* t. 7. Madrid, 1895, p. 402.

(2) En sus firmas, antes y después de entrar religioso, escribe él indefectiblemente, y todos sus contemporáneos al consignar su nombre, *Francisco* o *Domingo de Soto.* Sólo algunos modernos, por distracción persistente o por afán democratizante, suprimen ese «de» que los antiguos consideraban como algo consustancial al nombre de nuestro biografiado. El solía añadir en las portadas de sus libros el calificativo «segoviensis» para distinguirse de otros homónimos que había entonces en España.

(3) «Te statim a prima aetate, quamvis magnis rerum difficultatibus et angustiis premerere, tamen nihil humile aut sordidum, sed honesta omnia et excelsa cogitavisse», dice fray Luis de León en la oración citada. *Opera,* t. VII, 402-403.

(4) Diego de Colmenares: *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla.* Madrid, 1677, p. 717.

(5) Madrid. Academia de la Historia. *Proceso de Carranza,* t. 12.

suponiendo que su nacimiento tuvo lugar en las postrimerías de 1494. Pero de ser así, probablemente el interesado hubiera metido también en cuenta ese año; y por tanto la cifra de 64 nos lleva directamente al 1495 como fecha mejor fundada.

Según el mismo Colmenares, estudió latinidad en Segovia con buenos preceptores, que pueden identificarse con los maestros Juan Oteo y Sancho de Villaveses, quienes por aquellos años ejercían esa profesión en la referida ciudad. Luego, pensando continuar los estudios, se decidió por ir a la universidad de Alcalá, cuya reciente y magnífica fundación era celebrada en todos los ámbitos de la Península.

Estudiante en Alcalá.—La ida de Soto a Alcalá puede establecerse con bastante fundamento, ya que no en octubre de 1512, a más tardar en octubre del siguiente (1), dando principio en el mismo curso al estudio de Súmulas, al que siguió en los dos sucesivos el de Lógica y el de Física.

Todos sus biógrafos, comenzando por Alvar Gómez de Castro, que escribía a mediados del siglo XVI, le hacen discípulo del maestro Tomás García, conocido en la historia con el nombre de Santo Tomás de Villanueva (2). No consta que este reformador agustiniano actuase de profe-

---

(1) Decimos «a más tardar», porque en cuanto a la fecha de su ida a Alcalá, lo único que se puede asegurar en firme, es que no fué después del curso de 1513-14; pero en cambio cabe muy bien adelantarla un año y aun más, en cuyo caso tendríamos que suponer que cursó en Alcalá, antes que las artes, los estudios de gramática en todo o en parte. Colmenares, como se ha visto, da por descontado que hizo esos estudios en Segovia, y así parece lógico, puesto que su familia no andaba sobrado de recursos, para sufragar gastos que no fueran de estricta necesidad. Con todo, podría sostenerse la opinión contraria a base de este testimonio del mismo Soto, quien refiriéndose a la Academia Complutense, escribe en la dedicatoria de su *Dialéctica:* «quae me *a puero* instituit».

(2) «Liberales disciplinae multos percelebres viros habuerunt [in universitate Complutensi], de quibus alii copiosius tractabunt. Nos hic tres tantum recensebimus: Thomam Villanuevam, Alphonsum Pratum et didacum Naverium. Quorum Thomas in Ildephonsi Collegium cooptatus et cursui artium quem vocant praepositus—is quadriennio integro absolvitur novosque fetus bachalaureorum et licentiatorum qui ad magisteria liberalium disciplinarum proveheantur, Academiae quotannis dat—inter reliquam praeclaram sobolem quae sub ejus doctrina feliciter crevit, *Dominicus Soto* et Ferdinandus Enzinas commemorandi sunt. Quorum hic, cum raram ingenii indolem vel opusculis editis ostentasset, magnamque sui spem concitavisset, immatura morte praerreptus fuit. Logices rudimenta ab eo composita, in Scholis me puero praelegebantur. Ille vero, ob praeclaram ingenii indolem, inter Ildephonsi collegas adlectus, tantos in liberalibus disciplinis in reque theologica progressus fecit, ut Salmanticam inde concedens, in dominicanam sodalitatem ascitus, in ea celeberrima Hispaniae Academia theologicam scholam multos annos moderatus, scriptis eruditissimis et magno in pretio habitis universum orbem repleverit, et ad res gravissimas tractandas a Carolo V impe-

sor de artes en aquella Escuela antes de 1514-15; pero de ahí no podemos concluir que no lo haya sido hasta entonces. En la lista de catedráticos formada por A. de la Torre y del Cerro para los diez primeros años de esta Academia, aparece en blanco lo referente a la facultad de artes en los cursos de 1512-13 y de 1513 14 (1). Nada se opone a que en uno de esos vacíos inscribamos el nombre de Tomás García, sobre todo en el curso de 1513-14, puesto que se encontraba en Alcalá como colegial mayor desde el principio de aquella Universidad. Dado que Soto estudiase con él solamente uno o dos de los cursos (Lógica y Física en 1514-15 y 1515-16), habría que admitir que Villanueva comenzó la enseñanza por el segundo o tercero. Pero ello implica una anomalía en el estilo académico. Luego es más obvio suponer que estudió con él los tres, dando principio por las Súmulas en 1513-14, y así quedaría plenamente justificado el texto de Alvar Gómez.

La noticia directa más antigua que se conserva del tránsito de Soto por Alcalá, data de mayo de 1516, con ocasión de su bachilleramiento en artes. «Lo que tengo rescibido de los bachilleres deste año de dxvj años—se lee en el libro 716 f, fol. 84 v del Archivo Histórico—es lo siguiente: Primeramente, Cueto [Rodrigo de] no pagó, porque no lo debe. *Soto, uno de Segovia, pagó un florín...*» Otro testimonio, en todo conforme con este, existe en la Universidad Central, entre los papeles procedentes de Alcalá (leg. VII, núm. 618, «Curso de los bachilleres en XIII de mayo de jVDxvj años»), donde también aparece registrado en segundo lugar *Soto de Segovia*. Figuran en esa lista promovidos con él al grado aproximadamente un centenar de jóvenes, entre ellos los estudiantes Juan Vilches, de Jaén; Hernán Pérez, de Valencia; Antonio Mores, Francisco Núñez Coronel, Gabriel de Soto, Pedro de Lagasca, Nicolás Catalán, Blas de Zizona, Baltasar de Cazorla, Juan de Ayala, Juan de Ochoa y Bartolomé de Torres, algunos de los cuales habían de coincidir de nuevo con nuestro escolar en el Colegio de San Ildefonso de esta Universidad. En la lista se consigna de varios que no pagaron el florín reglamentario, por haberse graduado en calidad de pobres. Soto, aunque de familia humilde, no lo era tanto que no contase con recursos para satisfacer ese tributo.

Para presentarse al grado de bachiller, se requería, conforme a la constitución 38, haber estudiado un curso de Súmulas logicales de Pedro Hispano o de otro autor, «prout rectori et facultati videbitur expedire»;

---

ratore accersitus, magnam sibi auctoritatem comparaverit». Alvar Gómez: *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio*. Alcalá, 1569, fol. 173. Véase también una copia de dicha obra con numerosas adiciones y correcciones que hay en la Universidad Central, en cuyo folio 222 se contiene este texto algo variado.

(1) A. de la Torre y del Cerro: *La Universidad de Alcalá. Datos para su historia*. Madrid, 1910.

otro de Lógica, que comprendía los Predicables de Porfirio, los Predicamentos de Aristóteles, los Perihermenias priores y posteriores, los Tópicos y los Elencos, y haber comenzado a oir en el curso tercero los Físicos, continuando luego con los *De caelo et mundo, De generatione et corruptione,* Meteoros, *De anima* y *Parvorum naturalium* («De sensu et sensato», «De somno et vigilia», «De memoria et reminiscentia» y «De longitudine et brevitate vitae»). Estos cursos, por ley, debían hacerse con el mismo profesor, que iba recorriendo sucesivamente los cuatro en que estaba dividida la facultad. En el tercer curso, a partir de la fiesta de la Purificación (2 de febrero), habiendo pasado ya los cuatro primeros libros de los Físicos, podían pretender el grado de bachiller (const. 39), continuando luego con lo restante de la materia hasta San Juan. En el cuarto se estudiaban los Metafísicos y algunos tratados de matemáticas, como de esfera, aritmética, geometría y perspectiva, terminado lo cual, según las constituciones primitivas, podían presentarse para la licenciatura. Conforme a las constituciones reformadas de 1517, la presentación tenía lugar a partir de la fiesta de la Purificación de ese mismo curso, con tal que hubiesen pasado ya seis de los doce libros de la Metafísica.

Suponiendo que los bachilleramientos de la lista antes mencionada corresponden al curso de 1515-16, entre cuyas cuentas figura, y no más bien—lo que en absoluto es posible—al anterior, resulta que Soto se graduó de bachiller por los meses de febrero o marzo del mismo. Siendo así, parece lógico que continuase en Alcalá hasta terminar el tercero de artes, y aun que prosiguiese con el cuarto; si bien al no encontrar vestigio de ello en la Academia complutense, habría que buscarlo en París, en donde, según Colmenares, se graduó de maestro en artes junto con su entrañable amigo Pedro Hernández de Saavedra, natural de Benalcázar en Andalucía, que terminó como él por ingresar en la Orden dominicana.

Estancia en París.—No menos indeciso que la fecha de su traslado a las aulas sorbónicas, resulta todo cuanto allí actuó en los dos o tres años de estancia. El mencionado historiador segoviano, que suele estar bien informado, y siguiendo a él cuantos después han escrito de nuestro personaje, suponen que en aquella metrópoli buscó y encontró el apoyo de sus paisanos los hermanos Luis y Antonio Coronel, que regentaban allí dos cátedras de artes. ¿Iría también en la comitiva el joven Francisco Núñez Coronel, condiscípulo de Soto y quizá sobrino de estos maestros segovianos? Nada podemos asegurar en firme, como tampoco sabemos si Soto ingresó en el colegio de Monteagudo, del que era rector Antonio, si fué admitido en el de Santa Bárbara o en el de Coqueret, frecuentados también por los españoles, o si vivió como pensionado en algún pupilaje.

De su estancia en aquella capital, lo más autorizado que nos queda son sus propias palabras, consignadas en la dedicatoria y en el prólogo de la

primera edición de su obra de *Súmulas* (Burgos, 1529). Laméntase en la dedicatoria dirigida al provincial de España fray Bartolomé de Saavedra, de que después de haber abandonado estos estudios, tenga que volver a ocuparse en ellos compelido por la obediencia, dando a entender de paso, que ya en calidad de alumno, ya como profesor, empleó en los mismos, primero en París y luego en Alcalá más tiempo del que fuera su deseo (1). En el prólogo de la misma obra está más explícito al afirmar que en una y otra Universidad actuó de profesor de esa materia. «Accipite ergo studiosi juvenes—escribe—annotationes quas *et Parisius et deinde Compluti, publice profitendo collectas*, eas nunc in lucem mittere jussus, accuratius retractavi».

Quizá algún exégeta demasiado sutil quiera limitar el alcance del «publice profitendo» a «Compluti», aunque el contexto no abona esa interpretación. Es extraño en verdad que Soto, suficientemente ocupado en estudiar teología, tuviera tiempo y proporción para poner cátedra de filosofía en país extranjero. Pero ello, no sólo no parece imposible, sino que adquiere cierta verosimilitud, si reparamos en que, careciendo de otros medios de vida, para no ser gravoso a nadie, se procuraría, a ejemplo de lo que hicieron allí otros coterráneos suyos, ese honesto recurso, como agregado a algún colegio, o mejor dentro del mismo en que moraba.

Dada la corta duración de su estancia en aquella capital, es difícil encuadrar los cursos que, sea allí, sea en Alcalá, antes o después de su partida, hay precisión de asignarle, para que en el verano de 1520 hubiera terminado los cuatro reglamentarios de teología. Entre la primavera de 1516 y el verano de 1520 sólo hay cabida para cuatro; y como a Soto le correspondía ganar cinco, el de metafísica y los cuatro de teología, no ocurre más solución que, o anticipar todos sus estudios un año, haciéndolos comenzar en 1512, o que se le dispensase en Alcalá el cuarto de teología.

---

(1) Comienza así dicha dedicatoria, en la que todavía repercute el eco de la aversión que sentía hacia el mundo cuando determinó separarse de él: «Postquam me, pater observandissime, saeculi undae in hunc monasterii vel portum vel secessum conjecerunt, nihil minus aut optabam aut verebar quam fortunam aliquam, aut casum qui me rursum mundo proderet. Sane quem non negotiorum modo saecularium, sed studiorum etiam rerumque omnium humanarum satietas tanta teneret, ut non saeculum ipsum, sed si fieri posset, lucem quoque libens vitassem. Quod si necessitas aliqua vel ratio futura erat per quam mihi meis votis et instituto frui non liceret, quamvis aliam potius optassem, quam ut rudimenta dialecticae iterum ac de integro tractando versandoque, ingenii et eruditionis novum periculum facerem; cum his prorsus studiis, non solum vale renuntiassem, sed eorum annorum me propemodum poeniteret, quos plures quam vellem, *Parisius primo sub clarissimis quidem philosophis, ac deinde in insigni studio Complutensi, tum hanc artem, tum alias philosophiae partes publice profitendo docendoque transegissem*».

como se hizo con su amigo Saavedra, según luego veremos. En todo caso resulta que en París estudió teología por lo menos durante dos cursos.

¿Quiénes fueron sus maestros? En el colegio de Monteagudo desempeñaba la cátedra de teología Juan Mayor, uno de los maestros más acreditados de la Universidad. De sus aulas habían salido gran parte de los autores nominalistas o terministas que en París y fuera de ella difundían esa tendencia con la pluma o con la palabra, hasta lograr ponerla de moda. Soto, íntimamente relacionado con ambos Coroneles, que militaban en la vanguardia nominalista, e iniciado además en esa escuela durante su estancia en Alcalá, debió comenzar por inscribirse entre los alumnos del maestro escocés y proseguir oyendo sus lecciones durante todo el primer curso de teología. Las alusiones que hace en sus escritos a las arbitrariedades y sofismas terministas, suponen un conocimiento directo y prolongado de los cabecillas de aquel movimiento (1). Aparte de eso, es muy expresivo su propio testimonio consignado en el prólogo de la exposición de la *Isagage* de Porfirio, donde consta la conocida frase, *qui inter nominales nati sumus, interque reales enutriti* (2). Las dos fases en que ahí divide su formación doctrinal, deben situarse en fecha anterior a su ingreso en religión, pues en ella siempre actuó como profesor y maestro, teniendo al ingresar cerca de treinta años. La línea divisoria debe corresponder, según eso, al tiempo de su estancia en París, armonizándose con ello lo que refieren sus biógrafos, que fué el primero en desterrar de Alcalá a los nominales, introduciendo la exposición auténtica y razonada de Aristóteles.

Estas consideraciones nos llevan a dar crédito a lo que afirman Medina y Báñez, testigos autorizados, ya que convivieron con el mismo Soto durante bastantes años, quienes le consideran como una de las primeras conquistas hechas por el maestro Francisco de Vitoria en su carrera docente (3). Conforme a ello, es muy probable que para el segundo curso de

---

(1) «Enimvero ut barbaries illa sophismatum, quam dum illic [Parisius] agebamus praesentes ipsi vidimus, perniciosa erat, ita Aristotelis cognitio et quaestionum disputatio, certa ratione moderata, ad rerum cum humanarum tum divinarum notitiam, apprime est necessaria». Dom. Soto: *Super octo libros Physicorum Aristotelis commentaria.* Praefatio.

(2) Idem. *In Porphyrii Isagogem ac Aristotelis Categorias commentaria,* q. 1 in prolog. Porphyrii.

(3) «Hunc virum eruditissimum [Franciscum Victoriam] consequutus est vir litteratissimus pater Soto, *hujus nominatissimi magistri primarius discipulus,* qui quantum juverit rempublicam christianam, quantumque suis commentariis doctissimis et plane divinis theologiam divinam auxerit, et doctrinam divi Thomae illustraverit, omnes pene mortales intelligunt». B. de Medina: *Expositio in Primam secundae.* Epístola dedicatoria.

«Hanc opinionem impugnat magister Soto, ubi supra; sed nos infra impugnabimus

teología, o sea el de 1518-19 Soto se trasladó a las aulas del convento de Santiago, donde el maestro alavés llevaba ya dos años explicando a Santo Tomás. Más tarde le veremos también sentado entre sus alumnos en el aula salmantina; pero esto fué un acto transeunte, que no da derecho a llamarle discípulo del insigne hijo de Vasconia.

Como herencia de su primera formación, quedaron en Soto ciertos resabios nominalistas, aunque no muy pronunciados en cuanto a la doctrina, al menos en cuanto al método y procesos discursivos; y todavía puede decirse que nunca llegó a asimilarse en forma perfectamente armónica el sistema doctrinal de la escuela tomista, como insinúa Báñez en tre frases de respeto y admiración sincera hacia este maestro (1). Vitoria sufrió como él el contacto de la corriente nominalista; pero más reflexivo, más penetrante en sus juicios y más personal en sus decisiones, supo mantenerse en terreno firme, y no llegó a embarazarse con el bagaje pseudocientífico de aquella tendencia.

Con todo, la persistencia en Soto de resabios nominalistas no tuvo, ni el alcance, ni la duración que, en obra por otra parte muy benemérita y acreedora al aplauso del sincero investigador, supone P. Duhem, mal aconsejado por el testimonio equívoco de Echard. Supone Duhem que nuestro autor escribió sus *Cuestiones sobre los Físicos* en edad madura y a ruegos de la Academia salmantina, para desterrar de ella la secta nominalista (2). Y al comprobar que dicha obra tiene tanto parentesco con esa escuela como con la tomista, concluye, que Soto nunca abandonó las tesis fundamentales de su primera iniciación filosófica.

Pero contra semejante suposición y deducción, conviene advertir que ni las *Cuestiones sobre los Físicos* se escribieron cuando su autor era catedrático en Salamanca, ni su publicación se ordenaba a desterrar de esta Universidad el nominalismo. La parte básica de esas *Cuestiones* data de los años en que Soto enseñaba Física en Alcalá (1522-23), cuando aún no

---

illam, simul cum opinione ejusdem magistri Soto, quae mirabilis est, et ab ipso et a *suo sapientissimo magistro Victoria* noviter inventa, ut partim cum divo Thoma convenirent, et partim cum Scoto et nominalibus». D. Báñes: *De fide, spe et caritate*, q. 24, a. 6, dub. 6.

(1) «Alter ex thomistis sapientissimis fuit frater Dominicus de Soto, doctor olim Parisiensis, doctissimus ille quidem et diligentissimus, at vero inter nominales nutritus, vix potuit in aliquibus opinionibus illorum sententias exuere». Báñes: *Relectio de augmento caritatis*. Salmanticae, 1590, p. 150.

(2) «Plus tard, alors que Soto, depuis de longues années déjà, enseignait la théologie à Salamanque, le corps académique de cette ville, desireux «d'eliminer de ses colléges la secte de nominalistes», demanda au savant dominicain de l'y aider. Celui-ci rédigea dans ce but les *Questions sur la Physique* d' Aristote, que nous nous proposons d'étudier». P. Duhem: *Etudes sur Leonard de Vinci*. Serie 3.e *Les précurseur parisiens de Galilée*. París, 1913, p. 271.

se había asimilado bien, ni el espíritu, ni la letra del tomismo, y en cambio le era forzoso convivir con los nominalistas complutenses que formaban mayoría. Mas para el tiempo de su publicación (1544), esa tendencia en su aspecto doctrinal se había extinguido en Salamanca, y no sólo no era preciso combatirla, sino que entonces el problema consistía en restaurar el prestigio de la filosofía en general y de la peripatética en particular, que arrastrada a la ruína juntamente con el nominalismo, por andar también ella envuelta en el ropaje de un terminismo monstruoso, producía aversión y espanto y comenzaba a desaparecer de las escuelas. Así lo refiere el mismo Soto en el prólogo a la edición de las *Súmulas* de 1539, anotando de paso la parte que tuvo él en esa obra de restauración.

En cuanto al sabor terminista que se advierte en las *Cuestiones sobre los Físicos,* a pesar de haber rehecho Soto su obra antes de publicarla, no conviene olvidar lo que advierte él mismo en la dedicatoria al cardenal Burgense, que aun reconociendo los vicios que aquella tendencia había introducido en el método escolástico, quiere ser moderado en su extirpación, *ut non simul eradicetur et triticum.* Quizá eso no era más que un paliativo de los defectos de origen que él antes que nadie reconocía en este tratado. Pero falto de tiempo para refundirlo, y poco meticuloso en achaques de forma, que era a lo que había quedado reducido el terminismo de principios de aquel siglo, como lo indica el nombre con que ha pasado a la historia, se quiso mostrar benévolo con él, *quominus tempori nonnulla concederemus.*

Regreso a Alcalá y entrada en el colegio de San Ildefonso.—Volviendo al relato de su carrera escolar, diremos que tan extemporánea como su ida a París, resulta la vuelta a Alcalá, que tuvo lugar, a más tardar, en los primeros meses del curso de 1519-20, en el cual le correspondía estudiar el tercer año de teología. ¿Qué motivos le impulsaron a abandonar aquel centro académico? ¿Sería el regreso de su amigo Saavedra, o el retraimiento de sus patrocinadores, los hermanos Coronel, al pasarse él a las filas del realismo, o la perspectiva fundada de obtener en Alcalá una beca de colegial mayor? Nada se sabe en firme, pudiendo colegirse únicamente, que la situación del alumno segoviano no debía ser muy desahogada, cuando tuvo por más acertado abandonar aquella Academia, supremo desideratum para muchos de nuestros jóvenes escolares, y matricularse de nuevo en la retirada de Compluto.

Saavedra, que en todo suele preceder a Soto, quizá por llevarle alguna ventaja en los estudios, había ingresado de colegial mayor en San Ildefonso a 23 de junio de aquel mismo año de 1519. Estuviera ya Soto en Alcalá o se quedase rezagado en París, no es aventurado suponer, que el fiel amigo trabajaría con empeño su partida para que también él fuese admitido en el Colegio. A su voto se sumó quizá el de otros condiscípulos

de nuestro candidato, que disfrutaban de la beca desde hacía algún tiempo.

Los requisitos reglamentarios para ingresar, según la constitución sexta, eran que el candidato fuese primeramente examinado y aprobado *tam de moribus, quam de sufficientia litterarum*. Por la constitución séptima se exige que tenga veinte años cumplidos, y haya estudiado al menos Súmulas, de modo que sea lógico competente; y además «quod sit adeo pauper, ut tempore electionis non habeat in redditibus annuis, in beneficio aut patrimonio vel alias, ultra viginti quinque florenos auri de Aragonia; in quorum numero nolumus computari salarium lecturae aut cathedrae quam in eodem nostro collegio forsam habeat eligendus».

Todas estas condiciones reunía el joven segoviano; y así su aceptación no tropezó con dificultades de ningún género. A 28 de diciembre de 1519, continuando lo que antes se había tratado en particular, el rector, que lo era el maestro Jerónimo Ruiz, y los consiliarios, doctores Alonso de Oseguera y Diego de Albornoz y el maestro Blas de Lizona, dieron poder al maestro Pedro de Lagasca, colegial, que había ingresado aquel mismo año, «para hacer el informe de linaje y genealogía del maestro Francisco de Soto». Diez días después estaba todo pronto y sólo faltaba la votación del pleno. Esa tuvo lugar el 7 de enero de 1520, en que juntos todos los colegiales, después de haber jurado «que bien e fielmente, conforme a las constituciones, harán la dicha elección», optaron por el maestro Francisco de Soto. «El cual ansí elegido, paresció presente e juró en forma debida de derecho, que bien e fielmente terná e guardará e cumplirá todo lo contenido en las constituciones y estatutos del dicho colegio, e hará e complirá e guardará todo lo que debe tener e guardar e complir como buen colegial... E ansí por todos los dichos reverendos señores rector e consiliarios e colegiales susodichos fué rescibido por colegial» (1).

El 10 de aquel mes figura ya en el claustro o capilla celebrada por el Colegio.

La beca de colegial duraba ocho años, los suficientes para estudiar con desahogo los tres últimos cursos de artes, graduándose en ellas, y los cuatro de teología, puesto que todos los colegiales de San Ildefonso debían pertenecer a esta Facultad. De ordinario al entrar, los candidatos cursaban ya facultad mayor, como en nuestro caso, y empleaban los años de colegio para terminar esos estudios y hacer los ejercicios para grados, que en teología duraban otros cuatro años.

Según nuestros cálculos, en éste de 1519-20 le correspondía estudiar a Soto el tercero de teología. Es de suponer que lo hiciera con el maestro Pedro Ciruelo, que era quien desempeñaba la cátedra de prima de Santo Tomás, a la que acudiría él como más en armenía con su nueva orientación doctrinal.

---

1) Madrid. Archivo Histórico Nacional. *Universidades;* libro 2 f, fol. 295 v.

EJERCICIOS PARA GRADOS EN TEOLOGÍA. –Aunque supuesta la cronología que hemos señalado a sus estudios, le faltaba todavía el último curso teológico, es un hecho cierto que para ese tiempo se le consideró capacitado para ejercer el cargo de profesor y para dar principio a la larga serie de actos que debían preceder a los grados en aquella facultad. Según eso, dado que comenzase los estudios en 1513, como parece más probable, y no en 1512, es preciso suponer que se le dispensó el último año de teología. En el mismo caso están sus condiscípulos Blas de Lizona y Rodrigo de Cueto, que con él se graduaron de bachilleres en artes durante el invierno de 1516, y ya en el de 1520-21, sin tiempo para ganar los cursos reglamentarios, figuran como candidatos para los grados en teología. Da fundamento a esta suposición lo sucedido con el colegial Pedro Hernández de Saavedra, acerca del cual en los libros universitarios hay el siguiente registro: «In vigilia assumptionis Virginis Mariae [1520] sacra theologorum facultas, ut moris est congregata, decrevit duo: Primum est, quod magister Petrus Fernandez posset respondere pro tentativa vicesima secunda die mensis augusti in die mercurii, et hoc cum dispensatione, postquam eis constitit per fidelem testimonium Universitatis Parisiensis ipsum tres cursus peregisse, et eadem facultas [Univ. complutensis] de uno cursu secum dispensavit...» (1).

La dispensa del año cuarto, en los principios de la Universidad era cosa relativamente fácil, y la misma constitución autoriza a la facultad para ello, ordenando que al presentarse para el ejercicio de *tentativa,* el graduando debe tenerlo ganado o dispensado. Más adelante, habiéndose introducido la costumbre de las vacaciones de verano, reaccionó la facultad contra el procedimiento de las dispensas, y a fin de mantener su prestigio, a 22 de septiembre de 1530 tomó el siguiente acuerdo: «Diligenter examinata constitutione 45, quae de cursibus baccalariorum in theologia praecipit, attendens quod post hujusmodi constitutionem vacationum consuetudo in hac Universitate introducta est, quae quatuor annis octo mensium studium intercipit, statuit, determinavit ac decrevit, quatuor cursus ibidem designatos, integris quatuor annis complendos, qui a die sancti Lucae ad diem sancti Lucae quarti anni inclusive computentur; nec tentativam disputationem cuique assignari posse, nisi quinto anno post praedictum festum sancti Lucae praedicti quarti anni, sive ille graduatus fuerit magister in artibus, sive non, cum quo nunquam in futurum super dicto quarto anno dispensare promisit; in quo etiam anno quinto legere simul sententias minime poterit. Animadvertens insuper praedicta sacra facultas quod, propter theologicae disciplinae gravitatem, convenit maxime ut ejus alumni, quique ad ejus sacrae scholae disputationes

(1) Archivo Hist. Nacional, lib. 396 f.

admittendi sint, non solum litterarum ac morum, sed condecentis etiam aetatis honestatem quamdam prae se ferat; ideo decrevit, neminem post hac ad tentativam disputationem admittendum, qui quintum et vigesimum annum non compleverit».

Teniendo en cuenta todo esto, se explica que Soto pudiera presentarse al ejercicio de *tentativa,* primer paso para los grados en teología, en septiembre de 1520, aun dado que sólo llevase cursados tres años en esa facultad.

Hace tiempo nos hemos ocupado de detallar en qué consistían estos ejercicios para grados, pálido reflejo de lo que se practicaba en París en el siglo XIII. Transcribamos aquí lo que entonces consignábamos, a base de las constituciones del Colegio y Universidad Complutenses:

«Terminados los cuatro años de carrera, el que deseaba graduarse para tener opción a las oposiciones a cátedras o a los canonicatos de San Justo (iglesia colegial de Alcalá), se presentaba ante la facultad, la que le asignaba un doctor teólogo para presidir su ejercicio de tentativa, que era el primer paso del largo calvario que emprendía el graduando. En este ejercicio le argüían todos los doctores teólogos y bacaláureos, a cuyo juicio quedaba decidir si era o no apto para la lectura de las *Sentencias*. En caso de ser aprobado, comenzaba en el curso inmediato a explicar al Maestro de las Sentencias, continuando en esta tarea todo el año y parte del siguiente, estando además obligado a argüir en los actos teológicos, y a defender durante esos dos cursos cuatro principios o tesis de los cuatro libros de las *Sentencias*. Después de un breve descanso, al terminar la lectura de las *Sentencias,* comenzaba en el segundo curso, quince días después de Pentecostés, a explicar un libro del antiguo y otro del nuevo Testamento, sin cesar en ese ejercicio hasta San Lucas, en que comenzaba el curso siguiente (const. 45).

»El candidato ostentaba ya, al llegar a este punto, el título de *bachiller formado*. Mas para obtener la licenciatura, debía ejercitarse durante un segundo biennio en argüir como hasta ahora en todos los actos teológicos, y defender él por su parte cuatro de los mismos, denominados: el 1.º *cuodlibeto,* que era de materias varias, teóricas y prácticas; el 2.º *parva ordinaria,* «de materia subtili»; el 3.º *magna ordinaria*, de moral positiva y casos de conciencia, y por último, el célebre y terrorífico de *Alfonsina,* sobre alguna cuestión difícil, parecido a la «Sorbónica» de París, el cual duraba todo el día» (1).

Por fortuna se conserva el libro de actos y grados de los años en que correspondió actuar al maestro Soto. Es el citado 396 f, en el cual, a continuación de un acuerdo de 27 de febrero de 1520, donde se señala la fe-

(1) La Ciencia Tomista, t. 13 (1916), p. 249.

cha en que los graduandos más adelantados pueden continuar sus ejercicios, se consigna esta rúbrica alusiva a los que entonces entraban en turno: *Sequitur ordo bachaloriorum supplicantium pro tentativa.* Y eran ellos, entre otros, el maestro Pedro Hernández, a quien se asigna la segunda semana de agosto, si bien no cumplió; el maestro Lizona, que se presentaría al acto en la tercera semana de octubre, y el maestro Soto, el cual «tenetur facere suum actum, tertia hebdomada septembris, praeside Batifull».

Por ese mismo tiempo, sin duda a causa de las omisiones que hubo en ello, la facultad, después de señalar los ejercicios de tentativa y siguientes a varios candidatos, formula estos estatutos: «Omnes supradicti bachalarii legant horis quibus sibi melius visum fuerit, ante vel post prandium, ut omnes cursantes in theologia possint audire. Item, denuntiat sacra facultas, ut qui voluerint facere cursus theologiae, audiant a bachalariis qui legent Sententias, a quibus debent habere testimonium de suis cursibus. Alias non admittentur, conformiter ad constitutiones».

Los dos años que reglamentariamente duraban estos ejercicios de exposición de las Sentencias y de la Biblia, debieron quedar reducidos para Soto a poco más de uno. En el registro universitario aparece como *bachiller formado* por Todos Santos de 1522, y se le asigna para hacer su acto de cuodlibeto, la primera semana de diciembre, bajo la presidencia del maestro Juan de Vergara. Pero existen indicios muy vehementes para sospechar que ahí el secretario equivocó el año, retrasándolo en una unidad, puesto que luego, al ocuparse de los meses de otoño del curso de 1522-23 vuelve a clasificarlos dentro del mismo año veintidós. Era frecuente en los actos universitarios identificar el curso académico con el año civil, sin cuidarse de advertir si se toma el curso por su principio o por el fin. Por otra parte, la cronología de los ejercicios siguientes exige que en nuestro caso partamos para ello del principio del curso de 1521-22. Conforme a eso hizo Soto sus cuatro actos:

El 1.º en la segunda semana de diciembre de 1521 bajo la presidencia de Juan de Vergara.

El 2.º en la segunda semana de febrero de 1522, con el mismo presidente.

El 3.º en la segunda semana de agosto de 1522, siendo presidente el doctor Francisco de la Fuente.

El 4.º, de Alfonsina le correspondió hacer en la segunda semana de enero de 1524, con el mismo presidente.

Terminados esos actos, tenía ya lo suficiente para pedir la *requiem a laboribus* y presentarse a la licenciatura dentro del mismo curso que terminaba en 1524. Pero entre tanto Soto cambió de rumbo, y dejando la Universidad, pensó retirarse a la vida solitaria para atender a los intereses de su alma. En el acta de licenciado y de maestro por la Universidad de

Salamanca, se consigna que hizo algunos de esos ejercicios, por estas palabras: «Presentó la carta de bachilleramiento en teología, original, por la cual paresce ser graduado de bachiller en la Universidad de Alcalá, la cual es de bachiller formado; e presentó un testimonio de los abtos e cursos que hizo en la Universidad de Alcalá para licenciado e maestro en teología». No se dice si llegó a graduarse por ahora de licenciado, y extremando las exigencias hasta pudiera discutirse si hizo el ejercicio de Alfonsina, el más duro de todos; pues aunque a 4 de noviembre de 1523 se le asigna para la segunda semana de enero del siguiente, no sabemos a ciencia cierta si cumplió o no, estando como estaba resuelto a dar otro giro a su vida. Es de creer que cumpliría con aquella encomienda, puesto que nada se advierte en el registro, donde suele indicarse en caso de fallar el interesado. Además, su estancia en Alcalá se prolongó hasta febrero de ese año, con lo cual tuvo espacio suficiente para no quedar en descubierto.

Entrado ya religioso, se le reconoció el grado de licenciatura en el capítulo provincial de 1529 por estas palabras: «Acceptamus licentiaturam fratris Dominici de Soto, quem licentiatum appellamus, *quia in saeculo eam consequutus est*». La cláusula subrayada consta en la biografía inédita que de este personaje escribió el P. Arriaga, pero no en la copia que poseo de las Actas de ese capítulo. La dificultad que ello plantea habría que resolverla suponiendo que la concesión del grado se le hizo estando él ausente de Alcalá, pues antes de su partida no es de creer que tuviera lugar, por darse de ordinario ese título a todos los de la misma promoción a la vez, al final o después de transcurrido el curso en que habían hecho sus últimos ejercicios.

Su entrañable amigo Saavedra continuó en Alcalá y se graduó de licenciado el 22 de diciembre del mismo año de 1524, y de doctor en marzo siguiente, siendo durante este curso rector del Colegio. Pero no tardaría en abandonar también aquel centro y seguir la ruta del amable compañero.

Catedrático de artes. – El Colegio de San Ildefonso estaba compuesto, no solamente de colegiales estudiantes, sino también de profesores, viniendo a ser, particularmente en estos primeros años, el alma de la Universidad. De ahí que las cátedras de artes y otras de inferior categoría se dieran preferentemente a los mismos colegiales mayores que habían terminado los estudios reglamentarios, quienes estaban en condiciones ventajosas para luchar con cualquier extraño.

Soto, como no conocía la ociosidad, debió aprovechar esa coyuntura, esperando que así, con el fruto de su trabajo, podría comenzar a ayudar a sus ancianos padres. Durante el verano de 1520 pretendió y obtuvo la regencia de una cátedra de artes, en la que desde el curso próximo comenzaría a explicar Súmulas.

Las cátedras de artes en Alcalá, según las constituciones primitivas, eran cuatro, cuyos regentes iban recorriendo la serie, siempre con los mismos alumnos, aunque muy pocos llegaban a cumplir el cuadrienio, por ascender antes a puestos más ventajosos. En la reforma de las constituciones hecha por Cisneros en 1517 se ordenó que hubiese dos regentes para cada año, repartiéndose entre sí los alumnos a elección de estos mismos.

La elección se hacía en el año de Súmulas. Y para que los futuros artistas pudieran proceder en ello con conocimiento de causa, los que ganaban esas cátedras debían hacer ejercicios de ostentación desde el día de San Francisco al de San Lucas (del 4 al 18 de octubre), *modo parisiensi* (const. 35). Por su parte el rector debía amonestar a los que estaban para comenzar Súmulas, «ut attentius considerent quem ex oppositoribus eligere debeant, cum necessario ab altero ex duobus qui fuerint electi, sint audituri Summulas et cetera quae requiruntur ad cursum magisterii per tres annos et quatuor menses perficiendum, et alia hujusmodi eis dicere quae viderit expedire ad hoc ut liberius et melius eligant». Los alumnos disponían de un mes de plazo para decidirse, a contar desde el principio del curso o desde que se matriculaban. Después les era forzoso proseguir con el que habían escogido.

Si alguno de los regentes quedaba con menos de la quinta parte de los que cursaban Súmulas, se le vacaba la cátedra. ¡Excelente medida para estimular su aplicación!

En el curso de 1523-24 se trató de reducir a una sola las dos regencias de Súmulas, y lo mismo se pretendía hacer con la cátedra de Lógica, obteniendo para ello breve pontificio. Probablemente la medida fué sugerida por la escasez de alumnos en los dos cursos anteriores y por la irregularidad de las asistencias en los catedráticos durante aquellos años de turbulencias. Y aunque parece que esa medida se llevó a efecto, luego debió volverse sobre el acuerdo, pues existe una protesta de los maestros Diego de Naveros y de Monforte, catedráticos de Súmulas y de Lógica respectivamente, formulada en noviembre de 1524, porque se pretendía restablecer las regencias suprimidas, con la consiguiente disminución de alumnos en las ya existentes.

Veamos ahora la manera de fijar la cronología de las regencias de Soto.

Consta con certeza o se infiere de datos auténticos que fueron cuatro los cursos que explicó en Alcalá, si bien incompletos, y que tuvieron principio en octubre de 1526 por las Súmulas (1). Ya quedan consignados

---

1) En el curso anterior de 1519-20 era profesor de Metalísica el maestro Juan Simon Bibel, al que correspondía en éste comenzar de nuevo por las Súmulas. Pero eran

atrás los testimonios en que afirma él mismo que explicó públicamente en París y en Alcalá, no sólo esa asignatura, sino también «alias philosophiae partes».

Debiendo sucederse los cursos en orden riguroso y apareciendo por otra parte en el de 1522-23 como catedrático de filosofía o sea de Física, ello exige que se asignen a los dos anteriores las materias que corresponden a los dos primeros de artes. En efecto, en el registro de cuentas de agosto de 1523 aparece esta partida: «Di a cuatro de dicho mes, por mandado del señor rector [Miguel Sánchez de Villanueva] y consiliarios, al maestro Francisco de Soto, doce mil y novecientos y sesenta y nueve maravedís y medio, que hobo de haber de la cátreda de filosofía. Fecha a 5 del dicho mes» (1).

Antes en mayo del propio año se registra otro pago de 1.360 maravedís que se le hizo por el mismo concepto, aunque allí se le designa con la fórmula genérica de «catredático de artes» (2). A mayor abundamiento, en el libro 397 f, a 15 de octubre del mismo año y curso se lee: «El maestro Francisco de Soto, catedrático de filosofía, dió el grado de bachiller en artes a su discípulo Rodrigo de Molina». Enseñaba pues en ese año el curso tercero de artes, o sea el de Física, durante el cual se confería el grado de bachiller.

Fueron compañeros de profesorado en esta facultad durante ese tercer curso: de Súmulas, los maestros Gaspar y Encinas, el cual murió hacia fines de agosto de 1523; de Lógica, los maestros Gonzalo Vázquez y Alonso de Prado; de Física, el maestro Diego Puxbert, y de Metafísica, el maestro Alonso de Almenara. Entre los alumnos dignos de especial mención que frecuentaban su aula está el beato Juan de Avila, quien abandonando la Universidad de Salamanca por dificultades de raza que allí se suscitaron contra él, se trasladó a Alcalá en 1520, y parece haber seguido todos los cursos de artes con nuestro profesor (3).

Con el curso de 1523-24 terminaba Soto su ciclo o cuadrienio de regencias, y debía, conforme a las constituciones, hacer nueva oposición, si quería seguir enseñando. Pocos eran los que optaban por ello, pues o aspiraban a mayores puestos académicos o, cambiando la orientación de su vida, abandonaban el Colegio y la Universidad en busca de más venta-

---

muy contados los que, terminado el cuadrienio, repetían la oposición. Y así debió ser él quien dejó vacante la plaza que llevó Soto.

(1) Archivo Hist. Nac., libro 815 f, fol. 123 v.

(2) Id. ib., fol. 114 v.

(3) «Ido a Alcalá, comenzó a estudiar las artes, y fué su maestro en ellas el padre fray Domingo de Soto, el cual vista la delicadeza de su ingenio, acompañada con mucha virtud, lo amaba mucho y sus condiscípulos eran muy edificados con su ejemplo». *Vida del maestro Juan de Avila,* por el padre fray Luis de Granada.

joso acomodo. En el registro de cuentas del mismo curso aparece una partida con la que la Universidad cancelaba sus deudas con el profesor, que lo era ya de Metafísica, la cual correspondía al cuarto de artes, y dice así: «En v de febrero [de 1524] di al maestro Soto, catredático *de Metafísica,* seis mil y setenta y dos maravedis, que ha de haber de cuenta que con él se ha fecho de todo lo pasado, pagando el tercio de septiembre y el mes de vacaciones: *los cuales se le dieron en fin y pago de su cátredra*» (1). En conformidad con ello, después, al abonarse el tercio de invierno y primavera, no aparece Soto para nada: señal cierta de haber renunciado su cátedra.

La materia de los tres primeros cursos, diligentemente elaborada por él, le serviría de base para los cuatro libros que después había de publicar sobre las respectivas materias, con aplauso y aceptación de la Academia salmantina y de los estudios dominicanos.

Fr. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.

(Concluirá).

---

(1) Libro 814 f, fol. 120 v.

BOLETIN DE METAFISICA

El objeto de la Metafísica es el ser en cuanto ser, o sea, el ser separado de la materia *et secundum esse et secundum rationem.* El ser puede considerarse en toda su universalidad, como un concepto trascendental predicable de todo cuanto existe: el ser inmaterial, el ser *in tota sua latitudine;* o bien en cuanto concretado o determinado a un modo particular de ser, con tal que ese modo determinante esté también separado de la materia *et secundum rationem et secundum esse:* el ser-substancia, el ser-relación, el ser-acción, etcétera, etc... De aquí la división de la Metafísica en General y Especial: la General estudia el ser en toda su universalidad, en cuanto ser, y sus propiedades: unidad, verdad, bondad, etc...; la Especial considera también al ser, pero en cuanto determinado a un modo particular de existir: ser-increado, ser-creado, ser-substancia, ser-relación, etc., etc. Tal es la división propuesta y seguida por Aristóteles en sus Metafísicos, la cual ha merecido una completa aprobación de parte de Sto. Tomás, según se desprende del cap. I de sus Comentarios al libro «*De anima*», donde dice terminantemente: «In quolibet genere rerum necesse est *prius* considerare *communia* et seorsum et *postea propria unicuique illius generis:* quem quidem modum Aristoteles servat in Philosophia prima. In Metaphysica enim *primo* tractat et considerat *communia entis in quantum ens, postea* vero considerat *propria unicuique enti*» (Libro I, lect. 1.ª)

En conformidad con este plan general de la Metafísica dividiremos el presente boletín en dos breves secciones: en la primera reseñaremos los estudios científicos sobre materias pertinentes a la Metafísica General, y en la segunda nos ocuparemos de los trabajos sobre cuestiones de Metafísica Especial.

I.—Metafísica General.

L'AGE DE LA METAPHYSIQUE (1).—Encabezamos nuestro boletín con este breve pero sustancioso artículo, en que M. de Wulf nos describe—con la competencia con que él sabe hacerlo—la época clásica de la Metafísica, en la cual

(1) *Revue* Neo-Scolastique de Philosophie, novembre 1930, pág. 389 ss.

esta ciencia adquirió su perfecto desarrollo y ejerció sobre todas las demás un influjo universal. El siglo XIII es por antonomasia el siglo de la Metafísica: he aquí cuanto en este artículo intenta su autor dilucidar. Comienza examinando los caracteres generales de la Metafísica en el siglo XIII, y pasa después a estudiar la orientación que esta ciencia imprimió a todos los demás ramos del saber humano conocidos y cultivados en siglo de tan universal cultura.

I) *Caracteres generales de la Metafísica en el siglo XIII.* -La Metafísica del siglo XIII tiene una fisonomía general inconfundible. Unos cuantos rasgos generales forman como el esqueleto de esa ciencia, que es después rellenado de muy diversas maneras por las varias tendencias doctrinales de las Escuelas de aquel siglo. Esas notas características pueden reducirse a dos a) *el objetivismo,* y b) *el pluralismo o individualismo.*

El ser—objeto de la Metafísica—es para todos los Escolásticos del siglo XIII, no algo puramente subjetivo forjado por la misma actividad de la razón, sino algo extramental y objetivo, de donde el entendimiento recibe la verdad. La verdad lógica del entendimiento creado, lejos de ser causa y medida de la verdad objetiva de las cosas, es causada y medida por ésta. De aquí que la Metafísica del siglo XIII sea exclusivamente *objetivista.*—El segundo elemento característico es—según hemos dicho—el *pluralismo.* El ser que estudia la Metafísica existe en la realidad, no en su unidad de universal, como si todas las realidades constituyeran un solo y único ser, sino individualizado y multiplicado en diversos géneros, especies e individuos. Admitida la multiplicación específica y numérica de los seres, dos graves problemas se ofrecían al estudio de los pensadores del siglo XIII: 1) *estructuración propia* de cada uno de esos diversos seres; 2) *jerarquización u ordenación* de esos múltiples seres entre sí. Por lo que se refiere a la estructuración íntima de los seres, los Escolásticos la explicaban por medio de las tres célebres composiciones: *esencia y existencia, substancia y accidente, materia y forma.* Todos convienen en admitir estos tres géneros de composición, aunque, cuando se trata de precisar la naturaleza de cada una de ellas, cada Escuela proponga su explicación. Estos géneros de composición que se encuentran en todo ser creado no son más que determinaciones de aquella composición general de *acto y potencia,* por la que en primer término se distingue el ser creado del increado; con estas diversas composiciones explicaban el cambio incesante a que, en mayor o menor escala, está sujeto todo ser creado.

En cuanto a la jerarquización de los seres entre sí hay algo en que convienen todas las Escuelas y algo también en que difieren.

Todas convienen en admitir el hecho de la gradación ascendente y descendente de los seres, desde la materia prima hasta Dios, y desde Dios hasta la materia prima. Pero en el momento en que se trata de dar una explicación filosófica de este hecho, surge la discordia entre las diversas Escuelas, de un modo particular entre la Escuela Tomista y Escotista, pues mientras aquélla hace uso de la analogía para explicar esa maravillosa gradación, ésta la concibe de un modo unívoco, lo mismo que si se tratara de la gradación de las diversas especies que están comprendidas bajo un género común.

II) *Influjo que la Metafísica ejerció en el siglo XIII sobre todas las demás ciencias.* -En perfecta posesión de la Metafísica los Escolásticos del si-

glo XIII, han sabido dar un carácter marcadamente metafísico a todas las cuestiones que iba tocando su pluma. De donde resulta que las soluciones que ellos aportaron a los muchos y muy graves problemas planteados en su tiempo, han adquirido una consistencia eterna y un interés tal, que aun hoy—después de un tan largo lapso de tiempo—se ofrecen a nuestra consideración con la misma firmeza y con la misma novedad que tenían en pleno siglo XIII.

Es que han logrado dar a todas sus doctrinas esos caracteres de *inmovilidad y eternidad,* propios de las verdades metafísicas. Las ciencias en que la metafísica ha ejercido un influjo más universal y también más eficaz fueron la Psicología, la Moral, lo mismo individual que social, y la Política.

Para todo historiador bien penetrado de las tendencias doctrinales del siglo XIII es cosa bien manifiesta que la ruptura entre Tomistas y Augustinianos no obedeció—como pudiera creer quien no penetrara más adentro de la superficie de las Escuelas—a tesis psicológicas de mayor o menor importancia, tales como las que se refieren al origen del conocimiento, al innatismo o no-innatismo de nuestras ideas..., sino a doctrinas eminentemente metafísicas o de un tinte marcadamente metafísico. Para convencerse de esto basta leer el «*Correctorium*» del franciscano Guillermo de Mare, donde éste expone las tesis augustinianas frente a las tomistas.

La Metafísica sigue todavía campeando en el mundo de las ciencias durante el siglo XIV, al fin del cual comienza a decaer con vertiginosa rapidez. En su lugar vendrá la Psicología que, a partir del siglo XVII, ocupará el puesto de honor que el siglo XIII había reservado a la Metafísica.

L' IDÉE DE L' ETRE, por P. De Munnynck, O. P. (1).—Tres son los puntos que P. De Munnynk va estudiando en tres artículos consecutivos escritos en *Revue Neo-Scolastique de Philosophie:* 1.° el ser en la vida intelectual, o sea, el ser en cuanto objeto adecuado del entendimiento; 2.° el ser en la vida volitiva, o lo que es lo mismo, el ser como objeto de la voluntad; 3.° conocimiento analógico: su valor y legitimidad. Como todo cuanto dice P. D. Munnynck en sus tres artículos es cosa muy sabida de todos, y por otra parte no ofrece especial interés, por eso no me detengo a exponerlos, para así dejar lugar a otros trabajos que tienen verdadera importancia y sumo interés.

LA NOTIÓN D' ETRE DANS LA METAPHYSIQUE DE JEAN DUNS SCOT, por P. Hilaire Mac Donagh, O. M. Cap. (2).—Es éste un estudio profundo y bien documentado, en el cual el P. Mac Donagh trata de fijar el pensamiento auténtico y genuino del Doctor Sutil sobre la naturaleza del *ente.* Para esto no hace uso más que del «*Opus Oxoniense*», que refleja el pensamiento definitivo de Escoto. Como no podemos seguir al autor paso a paso, vamos a fijarnos solamente en la idea capital, la cual trataremos de exponer con la mayor fidelidad

1) Revue Neo-Scolastique de Philosophie, mai 1929, pág. 128; aout 1929, pág. 257; novembre 1929, pág. 415).

2) En Revue Neo-Scolastique de Philosophie, novembre 1928, pág. 400; feurier 1929, pág. 81; mai 1929, pág. 148.

posible. El pensamiento dominante en sus tres artículos es este: si Escoto enseña de verdad que el ser es unívoco y qué entiende por univocidad.

Que Escoto enseñe la univocidad del ser es cosa indiscutible, pues él mismo repetidas veces y en diversos lugares de sus obras la afirma clara y terminantemente. Y al hacer esta afirmación se hace cargo de que va contra la doctrina comúnmente seguida en las Escuelas, razón por la cual no se atreve a proponer su doctrina de un modo afirmativo y categórico, sino sólo como una opinión que a él le parece muy probable. Tales son sus palabras: «*Non asserendo, quia non consonat opinioni communi*, potest dici quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus qui scil. sit omnino alius ab illo qui de creatura dicitur, *sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae*» (Primer art. pág. 414).

Pero... ¿qué entiende Escoto por univocidad? ¿Toma Escoto la palabra *unívoco* en el mismo sentido que los demás teólogos de su tiempo, o se le ha antojado acaso darle un sentido nuevo y diferente? He aquí una cuestión que nunca se ha sometido a un serio examen crítico y que sin embargo es de capital importancia. Tal es la cuestión que hoy se plantea el P. Mac Donagh, el cual —después de un largo y detenido estudio— cree haber demostrado que Escoto toma la palabra *unívoco* en un sentido muy diferente del que le dan los demás teólogos sin excluir a Sto. Tomás.

Para Escoto *unívoco* es toda noción común, o universal, todo lo que tiene alguna razón de semejanza o conveniencia; según su doctrina lo *unívoco* comprende también lo análogo. De modo que para Escoto entre lo unívoco y lo equívoco no hay medio posible: todo concepto universal o es unívoco, o es equívoco. Comúnmente los Teólogos suelen distinguir tres clases de conceptos: *unívocos*, *análogos* y *equívocos*. Escoto reduce los análogos a los unívocos, dando por tanto a estos últimos mayor extensión. Para que mejor pueda verse la diferencia entre la doctrina escotista y la de los demás teólogos, que representaremos por la escuela tomista, vamos a proponer la división de conceptos *unívocos*, *análogos* y *equívocos*, según estas dos escuelas, en un cuadro sinóptico:

E. Tomista

Los conceptos pueden ser:

- I) *unívocos.* — a) con analogía *intrínseca* o de *proporcionalidad*.
- II) *análogos.* — b) con analogía *extrínseca* o de *atribución*.
- III) *equívocos.*

E. Escotista

Los conceptos pueden ser:

- I) *unívocos*, que comprenden...
  - a) los *unívocos*.....
  - b) y los *análogos* con *analogía intrínseca* o de *proporcionalidad*..
  - } de los Tomistas.
- II) *análogos* con analogía *extrínseca* o de *atribución*.
- III) *equívocos*.

El lector menos atento echa enseguida de ver la revolución que Escoto va a causar en la nomenclatura escolástica por solo introducir un miembro de los análogos en el campo de los unívocos. Para Escoto no hay más análogos que

los de *atribución* o *analogía extrínseca* (propiamente equívocos); fuera de éstos no hay más que conceptos *unívocos y equívocos*. He aquí la definición que Escoto da de *unívoco*: «Et ne fiat contentio de nomine univocationis, *conceptum univocum dico qui ita est unus* quod ejus *unitas SUFFICIT ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem. SUFFICIT etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis, concludantur inter se unum*» (1.er artic. pág. 414). Según esta definición los *análogos* con *analogía intrínseca* o de *proporcionalidad* son unívocos, pues también ellos tienen una unidad tal, que les permite hacer *de medios en cualquier demostración sine fallacia aequivocationis*.

Con razón, pues, decía Cayetano: «Ex hoc autem apparet Scotum vel *male* exposuisse conceptum univocum, etc... Si enim identitas sufficiens ad contradictionem univocatio dicitur, *constat* quod ponendo *ens esse analogum*, et *secundum proportionalitatem* TANTUM *unum*, SATISFIET UNIVOCATIONI» (1.er artic. p. 415).

Supuesta esta noción de unívoco, con toda razón puede Escoto decir que el ser es unívoco; y desde entonces parece que entre Escoto y Sto. Tomás no hay más que diferencia de nombres, pero no de conceptos, pues a lo que Santo Tomás llama análogo, Escoto denomina unívoco. Para Escoto, decir que el ser es unívoco es lo mismo que afirmar que no es equívoco, ni análogo con sola analogía de atribución. Pues esto es precisamente lo que enseñan los Tomistas.

Puestas así las cosas, cualquiera creería que entre la Escuela tomista y la escotista, en torno a la univocidad o analogía del ente no hay más que una diferencia de nombres. En efecto: así lo creyó el insigne tomista *Crisóstomo Javelli*, cuando escribe: «Quantum ad quartum declarandum est, quod Scotus non discordat a via nostra (Thomistarum), NISI IN NOMINE» (In IV Metaph. q. I). Y prueba a continuación su aserto fundándose en la definición que Escoto da de unívoco, definición que nosotros dejamos transcrita más arriba.

Sin embargo muy otra es la verdad. Hasta aquí hemos visto que Escoto comprende bajo la denominación común de *unívoco* tanto los conceptos propiamente unívocos como los análogos con analogía de proporcionalidad, es decir, agrega al campo de los unívocos los análogos con analogía de proporcionalidad propia. Ahora resta averiguar si Escoto parifica en todo los análogos con analogía de proporcionalidad a los unívocos, identificando los unos con los otros, o si más bien admite entre ellos algún género de distinción aun cuando los denomine con un nombre común. En este último caso la diferencia entre la Escuela tomista y la escotista sería sólo cuestión de nombres. Pero Escoto, al proponer la univocidad del ser, intenta introducir, más que un nombre nuevo, una opinión propia frente a la comúnmente enseñada en las Escuelas; de lo contrario no tenía por qué temer ante la fuerza de la opinión adversa, si en sustancia todos decían lo mismo. Si así recela y teme, es porque advierte que su opinión—y no sólo el nombre—va contra el sentir unánime de los Teólogos; es porque identifica los análogos con analogía de proporcionalidad con los unívocos. En efecto, para Escoto los análogos con analogía de proporcionalidad son propia y formalmente unívocos, en el sentido que a esta palabra dan los Tomistas.

Para entender esto hace falta advertir que Escoto o ignoró, o no admitió

la abstracción *secundum quid*, o *imperfecta*, la abstracción comúnmente dicha *análoga*, que se hace *per non explicationem*, vel *per confusionem inferiorum;* para él sólo existe la abstracción *perfecta o simpliciter*, la abstracción *unívoca* de los universales o predicables. Ahora bien; al abstraer cualquier concepto ANÁLOGO de los singulares, en los cuales se encuentra individualizado, por fuerza ha de hacerse esta abstracción *per perfectam exclusionem inferiorum*, pues otra no existe. Y verificada esta abstracción, por necesidad se ha de obtener un concepto *perfectamente unívoco*. El concepto de ser, por ejemplo, abstraido *per exclusionem perfectam* de los inferiores, de los cuales se predica, resulta un concepto completamente unívoco. En una palabra: el concepto *análogo* se funda en la abstracción *análoga o imperfecta*. Escoto desconoció por completo esta abstracción *análoga*, y por eso jamás pudo entender lo que era analogía de proporcionalidad. De donde viene a resultar que, en resumidas cuentas, la palabra «*unívoco*» tiene en Escoto sustancialmente el mismo sentido que en Sto. Tomás y demás Teólogos, y que la univocidad del ente debe entenderse en el mismo sentido en que hasta ahora venía entendiéndose. El mérito del P. Mac Donagh está en habernos demostrado que Escoto enseñó la univocidad del ser por parecerle insuficiente la analogía *extrínseca o de atribución*, y por ignorar la de *proporcionalidad*. Esta confusión de ideas se ve palpablemente en las pruebas aducidas por Escoto para probar la univocidad del ser. Todo su afán, al proponer la tesis de la univocidad, es defender la posibilidad de conocer a Dios por las criaturas contra las enseñanzas del Agnosticismo. Las tres principales razones que él aduce en confirmación de su tesis no prueban más que entre Dios y la criatura debe haber un concepto común, para que por el uno pueda conocerse y determinarse el otro; y de aquí concluye ya sin más Escoto la univocidad del ser; porque para él concepto común o universal y concepto unívoco son una misma cosa: porque totalmente desconoce que hay conceptos *comunes*, que *no son unívocos*, sino *análogos con analogía de proporcionalidad*. Escoto arguye de esta manera: El entendimiento humano puede conocer a Dios por las criaturas de un modo *propio* y no sólo metafórico. Ahora bien; este conocimiento no es posible sino en cuanto que las perfecciones *simpliciter simplices* que se encuentran en las criaturas se predican unívocamente de Dios. Luego lógicamente se sigue, admitida la verdad de la mayor, que el *ser* y demás perfecciones *simpliciter simplices* se predican unívocamente de Dios y de la criatura. Toda la dificultad está en la menor, que Escoto prueba del siguiente modo: Si las perfecciones *simpliciter simplices* no son *unívocas*, por necesidad serán *análogas con analogía de atribución o extrínseca*. Mas como *esta analogía* no basta para darnos un conocimiento propio de Dios, síguese manifiestamente que las perfecciones *simpliciter simplices* son unívocas a Dios y a la criatura. «Quod si dicas *non* (perfectionem simpliciter simplicem non esse univocam) sed **alia** est formalis ratio eorum quae conveniunt Deo, ex hoc sequitur inconveniens, scil. quod ex nulla propria ratione eorum, prout sunt in creaturis, potest concludi aliquid de Deo, quia OMNINO ALIA *et* ALIA RATIO EST ISTORUM *et* ILLORUM, imo non magis concluderetur quod Deus est sapiens formaliter, quam quod Deus est formaliter lapis. Potest enim conceptus aliquis ALIUS A CONCEPTU LAPIDIS CREATI FORMARI, AD QUEM CON

CEPTUM LAPIDIS, UT EST IDEA IN DEO, habet lapis iste **attributionem,** et ita formaliter dicetur. «Deus est lapis» secundum istum conceptum analogicum, sicut sapiens secundum illum conceptum analogicum» (2.º artículo, págs. 85-86).

¡¡Donoso modo de argüir!! Ex *alietate* («alia») *infertur omnimoda alietas* (*omnino* alia et alia ratio) en virtud yo no sé de qué regla de Lógica. De que no sean *unívocas* se intenta deducir que son *análogas con analogía de* ATRIBUCIÓN... ¿por qué? Porque se ignora que entre las nociones unívocas y las análogas *de atribución* se encuentran las análogas con analogía *de proporcionalidad propia,* que sí implican *diversidad,* pero no *omnimoda.*

Según Escoto el ser es unívoco y al mismo tiempo análogo con analogía *extrinseca* o *de atribución,* porque un concepto completamente unívoco puede a un tiempo ser análogo con analogía de *atribución* (3.er art., pág. 150).

El tercer artículo del P. Mac Donagh está consagrado al estudio de dos cuestiones principales: 1.ª cómo para Escoto el ser—aunque unívoco—no tiene razón de género y cuáles son los argumentos por él aducidos en confirmación de su doctrina; 2.ª cómo el ente se determina a los modos particulares de ser, cuál es la naturaleza de esos modos determinantes y cómo se distinguen del ser. La exposición que el P. Mac Donagh hace de cada uno de estos puntos está siempre bien documentada y resulta muy interesante, pero no podemos seguirle en su exposición, porque de hacerlo así nos alargaríamos demasiado.

Como consecuencia de su largo y concienzudo estudio deduce el P. Mac Donagh un corolario muy digno de tenerse en cuenta: Escoto no fué un pensador de mentalidad propiamente metafísica. Prueba manifiesta de esta afirmación son la duda y vacilación con que escribe sobre esta cuestión, que es la clave de toda la Metafísica, proponiendo una *opinión* en vez de una solución firme y segura tomada ex ipsis visceribus rei.

DUNS SCOT METAPHYSICIEN, por S. Belmond (1).—Era de esperar que los artículos del P. Mac Donagh causaran algún revuelo entre los espíritus adictos a las tradicionales enseñanzas del Doctor Sutil, a quienes el cariño había de impulsar a tomar las armas para defender a su caro maestro. El primero que ha tomado la defensiva parece haber sido S. Belmond en un artículo publicado en *Revue de Philosophie.* Divide su trabajo en dos partes: en la primera trata de la univocidad según Escoto y de sus relaciones con la analogía, y en la segunda estudia el valor dogmático de la univocidad, o sea, las aplicaciones de esta doctrina en Teodicea.

I) *La univocidad según Escoto y sus relaciones con la analogía.*—El mismo autor se encarga de darnos resumido en tres proposiciones cuanto dice acerca de este punto.

Primera proposición: Cuando Escoto habla de univocidad no toma la palabra «*unívoco*» en un sentido diverso del comúnmente recibido en las Escuelas.

Como se ve, la tesis es diametralmente opuesta a la sostenida por el padre

(1) En Revue de Philosopie, juillet-aout 1929, pág. 405. ss.

Mac Donagh. Esta proposición—prosigue diciendo el autor—es manifiesta para quien se coloque en el mismo plano en que está Escoto. El Doctor Sutil habla como lógico siempre que trata de la univocidad, y para el lógico—como tal—no hay medio posible entre lo unívoco y lo equívoco. Unívoco para un lógico es aquel concepto que, cuando entra en un raciocinio, tiene invariablemente el mismo sentido, pudiendo con él confeccionarse una argumentación ajustada en todo a las reglas de la Lógica. Cuando por el contrario, no tiene invariablemente el mismo sentido, ni sobre él puede hacerse un silogismo concluyente por quebrantarse la elemental regla de «*terminus esto triplex*», entonces ese concepto se denomina equívoco. Pues bien; entre tener el mismo sentido o un sentido diverso en un raciocinio no se da medio posible. Todos sabemos por Lógica que el medio de un silogismo ha de tener el mismo sentido en la mayor y en la menor: «*terminus esto triplex*». Todo concepto que pueda hacer de medio en un silogismo por tener el mismo sentido en la mayor y en la menor, es unívoco; y todo aquel que no pueda ser medio de una demostración por tener en una premisa sentido diverso al que tiene en la otra, es equívoco. Ahora bien; el concepto de ser puede perfectamente hacer las veces de medio en un silogismo, sin que deje éste por eso de ajustarse a la ley fundamental de Lógica, que exige ni más, ni menos que tres términos. De lo cual claramente se desprende que el concepto de ser es *unívoco*.

Por nuestra parte nos parece que S. Belmond incurre en el mismo defecto que el P. Mac Donagh achaca a Escoto. Aun en el orden lógico se da un medio entre el concepto unívoco y el equívoco: el concepto análogo con analogía de proporcionalidad propia, cuya importante función en Lógica parece desconocer S. Belmond. Entre tener invariablemante el mismo sentido en un silogismo, o no tener invariablemente el mismo sentido, ciertamente que no hay medio alguno posible. Pero el tener invariablemente el mismo sentido en las dos premisas de un raciocinio admite sus más y sus menos: más y menos en que el articulista no parece haber fijado la atención. No cabe duda que el término medio de un silogismo ha de tener en la premisa mayor el mismo sentido que en la menor: sólo en este supuesto sería de verdad concluyente la demostración. Pero adviértase que eso de que el término medio tenga siempre el mismo sentido puede entenderse de dos maneras; *primera*, que tenga un sentido *totalmente idéntico* en la mayor y en la menor, o sea, que se tome unívocamente en las dos premisas; *segunda*, que tenga sí el mismo sentido, pero sólo *proporcionalmente* el mismo: medio análogo. Para que una argumentación cualquiera sea concluyente no hace falta que el término medio de ésta se tome en las dos premisas en un sentido *totalmente* idéntico, en un sentido *unívoco;* basta que sea *proporcionalmente* el mismo en una y otra premisa. Es decir, que el término medio de una demostración igual puede ser unívoco, que análogo con analogía de proporcionalidad propia. Sólo que cuando el término medio es unívoco, la ley en que se funda todo silogismo habría que enunciarla de esta manera: «duo univoce aequalia uni tertio, sunt univoce aequalia inter se»; mientras que si es análogo, la ley debería formularse de este otro modo: «duo proportionaliter aequalia uni tertio, sunt proportionaliter aequalia inter se». Creo que bastan estas someras indicaciones para evidenciar que aún en el campo de la Lógica, en el mecanismo del silogismo,

existe un medio posible y real entre lo unívoco y lo equívoco, y que se dan demostraciones ciertamente contundentes, sin embargo de estar basadas en un término medio análogo.

Segunda proposición: La univocidad, aplicada al ser trascendental, no incluye la analogía.

Tercera proposición: La univocidad, aplicada al ser trascendental, no excluye la analogía, tal como la entienden los Tomistas.

Ciertamente, Escoto enseña—como también lo demuestra el P. Mac Donagh—que el ser es análogo, pero esta analogía no tiene nada que ver con la que propugnan los Tomistas. Para Escoto el ser es análogo SOLO con analogía de atribución o extrínseca; los Tomistas admiten además de ésta, la analogía de proporcionalidad propia. En sustitución de esta última Escoto pone la univocidad. De donde resulta que el concepto de ser es a un mismo tiempo unívoco y análogo con analogía de atribución. Diga lo que quiera S. Belmond, parece cierto que el Doctor Sutil ignoró por completo la analogía de proporcionalidad propia. Sus palabras son bien terminantes. Veamos primero la objeción que se propone resolver: «Idem etiam in IV Met. in principio ubi vult (*Philosophus*) quod ens dicitur de entibus, sicut sanum de sanis, et quod Metaphysica est una scientia non quia omnia illa dicuntur *secundum unum* sed *ad unum*, scil. non univoce sed analogice; ergo subjectum Metaphysicae non est univocum sed analogum».

La respuesta está concebida en estos términos: «Ad aliud quod dicitur de IV Metaph., dico quod Philosophus X Metaph. CONCEDIT ORDINEM ESSENTIALEM INTER SPECIES EIUSDEM GENERIS, *quia ibi vult quod in quolibet genere est unum primum quod est mensura aliorum;* MENSURATA AUTEM HABENT ORDINEM ESSENTIALEM AD MENSURAM, et TAMEN NON OBSTANTE ATTRIBUTIONE, QUILIBET CONCEDERET UNUM ESSE CONCEPTUM GENERIS... Ita igitur omnes auctoritates quae essent de hac materia, possent exponi propter diversitatem realem eorum in quibus est attributio, *cum qua tamen stat unitas conceptus abstrahibilis ab eis,* sicut patuit in exemplo (=univocitas).

Concedo tamen quod totum illud quod accidens est, *attributionem habet ad substantiam*, et TAMEN ab hoc et ab illo potest CONCEPTUS UNUS COMMUNIS ABSTRAHI (=univocitas) (1).

Aquí no aparece otra analogía más que la de atribución al lado de la univocidad.

No creo que el texto de Escoto citado por S. Belmond abone en nada su afirmación. Dice así el texto aludido: «Ad illud de analogia, quod illud recipitur tantum in uno realiter et in aliis per attributionem, dico quod hoc est falsum, quia si ita est in uno exemplo, in centum est contrarium. Nulla enim major est analogia quam creaturae ad Deum in ratione essendi et tamen sic esse primo et principaliter convenit Deo quod tamen REALITER et UNIVOCE convenit creaturae» (pág. 413). En estas palabras Escoto hace dos afirmaciones, que mutuamente se completan. Primera: el ser no es análogo a Dios y a

---

1 Cfr. artic. P. Mac Donagh en Revue Neo Scolastique de Philosophie, mai 1929, págs. 149 y 150.

la criatura ÚNICAMENTE con analogía de atribución o extrínseca. Segunda: el ser es al mismo tiempo unívoco, y por eso se encuentra intrínsecamente en Dios y en las criaturas.

II) *Valor dogmático de la doctrina de la univocidad del ser según Escoto.*—En esta segunda sección estudia S. Belmond las principales aplicaciones de la univocidad del ser en Teodicea. Dos son las cuestiones fundamentales a que puede reducirse toda la Teodicea, a saber: demostración de la existencia de Dios (an sit) y determinación de su divina naturaleza (quid sit). En una y otra juega un papel importantísimo la univocidad del ente, hasta el punto de que sin univocidad ni puede demostrarse la existencia de Dios, ni tampoco determinarse su divina naturaleza. Estas afirmaciones tan categóricas son una consecuencia lógica de la doctrina asentada en la primera proposición. En efecto: si el ser y demás perfecciones *simpliciter simplices* no se predican unívocamente de Dios y de las criaturas, éstas no podrán servirnos de medio para demostrar la existencia de Dios y fijar la naturaleza de su esencia, toda vez que ninguna demostración es contundente a no ser que se base en un medio *unívoco*. En el desarrollo de este último punto, se confunden lastimosamente conceptos, que sería preciso distinguir con gran cuidado y esmero. No haré más que insinuar esas confusiones.

Lo mismo se habla de «*univocidad*», que de «*algo de univocidad*», como si las dos expresiones significaran exactamente la misma cosa. Tampoco se nota una distinción clara y precisa entre abstracción *perfecta* o *simpliciter* y abstracción *imperfecta* o *secundum quid*. De aquí proviene que se considere lo unívoco del ser, o aquella razón común de ser en que todas las cosas convienen, como perfectamente abstrahible de las diferencias o modos determinantes, cuando esta abstracción es absolutamente imposible, toda vez que esas diferencias o modos determinantes entrañan también razón de ser.

Sin duda que el lector deseará saber el juicio que nos merece el artículo de S. Belmond comparado con los del P. Mac Donagh. Pues voy a complacerle, expresando sinceramente lo que siento. Creo que S. Belmond no ha logrado, no diré ya rebatir, pero ni desvirtuar siquiera ninguna de las conclusiones sostenidas por el P. Mac Donagh en sus tres artículos. El estudio hecho por el P. Mac Donagh refleja una comprehensión más clara y segura de las doctrinas del Doctor Sutil, que el artículo de S. Belmond.

LE PRIMAT DE L'ETRE SUR LE DEVENIR, por el P. Garrigou-Lagrange, O. P. (1). Bajo este título ha publicado el P. Garrigou-Lagrange un breve, pero interesante artículo en *Revue Thomiste*. Está escrito en forma de diálogo; los personajes que lo sostienen son Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles y Diótimo. Trátase en él de explicar el origen de la distinción entre el acto y la potencia y el de la teoría de las cuatro causas. Para esto hace el articulista una sucinta exposición de la filosofía de Heráclito, Parménides y Platón, en la cual va notando los puntos de contacto y las divergencias que existen entre las

(1) En «Revue Thomiste», mai-juin 1930, pág. 201, ss.

doctrinas de estos tres filósofos griegos y el progreso que el pensamiento filosófico fué paulatinamente adquiriendo de Heráclito a Platón. El problema que preocupa a estos filósofos es el de la producción y constitución de los seres, al cual no han podido dar una solución atinada por desconocer la noción de acto y potencia. Aparece más tarde Aristóteles, a quien únicamente cupo la gloria de resolver tan grave problema de un modo definitivo y satisfactorio, merced a su nueva y luminosa teoría del acto y la potencia.

Este artículo sin duda ha de ser muy provechoso para los que deseen conocer el ambiente histórico en que fué forjada la teoría del acto y de la potencia, y las causas que pudiéramos llamar históricas, a que es debido su origen.

II.—Metafísica especial.

A) De essentia et existentia.—*Deus est suum esse, creatura non est suum esse* (1). Forman este opusculito varios artículos extractados de la Revista «*Divus Thomas*» Plac. El asunto de la obra bien claramente lo indica el título de la misma. Es el mismo autor quien se encarga de advertirnos que no intenta decir nada nuevo sobre una cuestión tan sobada, sino sólo recordar lo olvidado de puro viejo. Como el hacer una detenida exposición de las distintas cuestiones que el autor va tocando en su opúsculo sería tarea interminable, por eso vamos a fijarnos solamente en los puntos más principales. Sea el primero el que se refiere a la composición de acto y potencia como fundamento y clave para explicar la distinción real de esencia y existencia en todo ser creado. Sto. Tomás repetidas veces compara la composición de esencia y existencia a la de acto y potencia: basta hojear sus obras para convencerse de esta verdad. Para el Ang. Doctor la esencia tiene razón de potencia, y la existencia de acto, pudiendo con estos elementos establecerse la siguiente proporción: la esencia es a la existencia, como la potencia al acto.

Esta comparación suscita por sí misma una duda: ¿Sto. Tomás concibe la esencia como potencia y la existencia como acto, después que ha demostrado la real distinción de estos dos elementos en todo ser creado, o más bien, le sirven la composición de acto y potencia como de fundamento, y clave para probar la real distinción entre esencia y existencia?

Bittremieux quiere ver en la composición de acto y potencia la última raíz, el último porqué de la distinción real de esencia y existencia en los seres creados. De manera que para Sto. Tomás, según él, la distinción real entre esencia y existencia no es más que una aplicación particular de la doctrina general de acto y potencia. Pero ¿cómo llega Sto. Tomás a demostrar la composición real de esencia y existencia, partiendo de la noción de acto y potencia? He aquí en pocas palabras todo el proceso de la argumentación: El acto no puede limitarse, ni multiplicarse sino por la potencia. La existencia es un acto, es la misma actualidad. Por tanto no se multiplica, ni divide, sino por ra-

(1) Opúsculo publicado por J. Bittremieux. Ex «*Divus Thomas*» Plac, a. XXXII (1929). N. 4-5, e a. XXXIII (1930). N. 3-4.

zón de la potencia, a la cual esté unido. Ahora bien; un acto puede estar unido a una potencia de dos maneras: o en cuanto el mismo acto está en potencia para recibir otro acto ulterior, o en cuanto se recibe en una potencia, como en sujeto. Pero como la existencia es acto último, *actualitas ultima omnium rerum,* no ordenable, por consiguiente, a otro acto ulterior, síguese necesariamente que no puede limitarse, ni multiplicarse sino en cuanto es recibida en un sujeto, como en potencia, es decir, en la esencia. Si la existencia no fuera recibida en la esencia como en potencia realmente distinta de ella, carecería de todo límite, y sería, por tanto, infinita, una y única. Cada una de las proposiciones de esta argumentación está confirmada con abundantes y selectos textos de Sto. Tomas. Con sumo gusto suscribimos la exégesis que el docto Bittremieux hace de la doctrina del Doctor Angélico. Estamos firmemente persuadidos que ésta es la doctrina y el pensamiento de Sto. Tomás, y que sólo partiendo de la noción de acto y potencia, se puede llegar, por un proceso verdaderamente metafísico, a demostrar con claridad meridiana la composición real de esencia y existencia en todo ser fuera de Dios. Aun cuando no fuera más que por este primer capítulo merecería el opusculito de J. Bittremieux nuestra más sincera recomendación. Léanlo y medítenlo muy despacio cuantos deseen saber a qué atenerse en tan debatida cuestión.

Pasa después a desarrollar las pruebas que Sto. Tomás aduce en su «*Summa Contra Gentiles*», libr. II, cap. 52, para demostrar la doctrina de la real distinción. En último término todas vienen a reducirse a la demostración fundada en la noción de acto y potencia. A continuación entra en el examen de la prueba tomada de la distinción de los conceptos de esencia y existencia: cuyo sentido y valor explica un poco detenidamente.

El capítulo IV está todo él consagrado a la explicación de algunos textos oscuros de Sto. Tomás, que a primera vista parecen negar, o al menos, comprometer la tesis de la real distinción. La cuestión de la esencia y existencia es de tal trascendencia, que su influjo se deja sentir en otras muchas cuestiones de Metafísica. Por eso Bittremieux dedica la última parte de su opúsculo a estudiar esta cuestión comparativamente a otras doctrinas, que están con ella íntimamente relacionadas, tales como la creación y la analogía del ser. A su juicio la identidad de esencia y existencia en Dios, y su distinción en todo ser creado son el último fundamento, el último porqué de la posibilidad de la creación y de la analogía del ser. Esto mismo han dicho—hace ya varios siglos—Egidio Romano y Tomás de Sutton, y esto mismo ha repetido en estos últimos tiempos el insigne teólogo Norberto del Prado.

Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia (1).—He aquí un libro de gran importancia lo mismo para el filósofo pensador, que para el investigador de la Historia de la Filosofía Medieval. Todos sabemos lo mucho que siempre ha preocupado y sigue preocupando la celebérrima cuestión de la distin-

(1) Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia.—Texte précédé d' une introduction historique et critique par Edgar Hocedez, S. J. Professeur de Theologie.—Louvain. 1930. Prec. 65 fr.

ción entre esencia y existencia, ya desde el punto de vista histórico, ya desde el punto de vista filosófico. El presente libro aporta sin duda mucha luz a la solución de este problema, considerado en el terreno de la historia. Además del texto de los «*Theoremata*» el libro comprende una introducción histórica, cuyo contenido queremos dar a conocer a nuestros lectores. En la imposibilidad de exponer cada uno de los puntos, que el autor va tocando en su docta disertación, fijaremos la atención solamente en los de mayor importancia e interés. Comencemos por el que se refiere a la fecha, en que tuvo lugar la composición de los «*Theoremata*». Parece que han sido escritos entre 1278 y 1286. Después de 1278, porque en ellos se encuentra citado el libro «*De gradibus formarum*», compuesto en 1277 o 1278. Y antes de 1286. En primer término tuvo que ser antes de 1290, toda vez que el mismo Egidio habla de sus «*Theoremata*» en el cuodlibeto V, tenido en ese año. Además, del estudio comparativo entre los «*Theoremata*» y las «*Quaestiones disputatae de esse et essentia*» se desprende que aquéllos fueron escritos antes que éstas. Ahora bien: la fecha de estas últimas en cuanto a las once primeras cuestiones es 1285-1286. La refutación que Godofredo de Fontibus hace de la doctrina de Egidio Romano en 1286 nos lleva a idéntica conclusión. Parece ser que Egidio escribió los «*Theoremata*» durante su destierro de París. Con su nuevo libro intentaba dar una explicación filosófica de la creación, al mismo tiempo que determinar el verdadero sentido de la doctrina de la real distinción entre esencia y existencia en todo ser creado. Expone las diversas soluciones dadas por los teólogos del siglo XIII a esta cuestión. Las tres principales son éstas: distinción de pura razón, distinción intencional y distinción real. Egidio se inclina por la distinción real, cuyo sentido procura puntualizar con todo esmero y cuidado. Es cosa manifiesta que el autor de los «*Theoremata*» nos presenta la doctrina de la real distinción entre esencia y existencia como algo nuevo y original. Al concebirla como el fundamento de toda la Filosofía y como la clave para explicar otros muchos y muy graves problemas, da a esta cuestión un realce e importancia que hasta entonces no había tenido.

La doctrina de Egidio sobre esta cuestión puede reducirse a los puntos siguientes: 1) Sólo el acto puro, que es por necesidad infinito, eterno e inmutable, es completamente simple, sin que pueda caber en él ningún género de composición ni distinción. 2) Todo ser fuera de Dios implica distinción y composición. El ser creado comprende por lo menos dos elementos realmente distintos entre sí: la esencia y existencia. El ser material entraña además la composición real de materia y forma. 3) La esencia es el principio limitante que contrae el ser a una determinada especie. 4) La existencia, por sí misma, es ilimitada, indeterminada e infinita; es el acto último, la perfección última y como el complemento de la esencia. Muy bien se la puede definir diciendo que es «*actus entis in actu*». Su efecto formal es dar realidad a la esencia, y colocarla en el mundo de las existencias. 5) Entre la esencia y existencia hay relación de potencia a acto. Esta relación es semejante a la que existe entre la materia y la forma, *servatis servandis*, como es natural. 6) La distinción que existe entre esencia y existencia es, no sólo de razón, sino REAL, y no real cualquiera, sino una distinción *real mayor*, como la que existe *inter rem et rem*. De modo que se puede decir con toda verdad que la esencia y la existen-

cia son *dos cosas* realmente distintas: DUAE RES. Y ¿cuál es el parentesco que existe entre esta doctrina de Egidio, que acabamos de exponer *per summa capita,* y la de su maestro Sto. Tomás? En lo fundamental podemos decir que están de acuerdo el maestro y el discípulo, pues uno y otro admiten la distinción *real.* En el modo de concebir y explicar esta distinción real, el discípulo parece estar bastante alejado de la doctrina del maestro. En primer lugar Santo Tomás no precisa el modo de esa distinción real, y Egidio lo determina en el sentido de que se distinguen *ut res et res.*

Parece que el autor de los «*Theoremata*» alude a Sto. Tomás cuando dice que algunos sostienen la doctrina de la distinción *real,* pero que no explican el sentido de esa distinción. Es preciso confesar que Egidio exagera mucho la distinción real, hasta el punto de que parece concebir la esencia y existencia como *dos seres completos,* y la esencia como pudiendo preexistir a la existencia. También cree posible la pluralidad de formas sustanciales en un mismo sujeto, actualizadas todas ellas por una sola existencia. Nótase además en su obra cierto afán de querer fundar la doctrina de la real distinción en la *separabilidad* de los dos elementos; con lo cual dió pie a la concepción de distinción *real,* que más tarde enseñaron Escoto y Suárez, para quienes distinción real es sinónimo de separabilidad.

Egidio Romano ha logrado dar gran actualidad a la cuestión de la esencia y existencia. En su tiempo y con motivo de sus escritos comenzó esta cuestión a apasionar vivamente los ánimos. Desde entonces apenas hay cuestión disputada, ni cuodlibeto en que no se plantee este problema.

Esta verdad, históricamente comprobada, suscita una duda muy seria y muy delicada. Si de verdad enseñó Sto. Tomás la distinción real ¿cómo es que su doctrina no causó revuelo ninguno entre los maestros de su tiempo, y en cambio al proponerla más tarde Egidio Romano levanta tal polvareda en las Escuelas, que todos los principales teólogos parecen conjurarse a una contra él? Algunos ven en este hecho un argumento contundente de que Sto. Tomás jamás propugnó la real distinción, y que fué Egidio el primero que inventó esta doctrina, que, andando el tiempo, llegó a ser bautizada con el nombre de tomista. Pero... andan muy lejos de la verdad los que así piensan. En las obras de Sto. Tomás hay textos demasiado claros, para que pueda ponerse en duda su pensamiento. Palabras como éstas: «*faciunt compositionem realem*»; «*distinguuntur in re*», son tan taxativas y terminantes, que no dejan lugar a duda. La dificultad tiene otra solución ciertamente convincente.

El hecho de que en tiempo de Sto. Tomás la doctrina de la real distinción no causara tanto revuelo, obedece: 1) a que en aquel entonces los ánimos estaban muy preocupados con otras doctrinas, también nuevas, como eran las que defendía el Maestro Fr. Tomás contra la escuela augustiniana; 2) porque era considerada como una doctrina puramente filosófica, que no parecía tener aplicación en el campo de la Teología; 3) porque no se percataron de su enorme trascendencia; 4) y, por último, porque aun cuando en realidad de verdad esta tesis sea la clave de todo el sistema filosófico-teológico de Sto. Tomas, sin embargo el Sto. Doctor nunca la presenta de un modo claro y explícito *como tal.* Egidio, en cambio, la presenta al mundo sabio como el fundamento de la Filosofía cristiana, como la clave para resolver muchas y muy graves cuestiones

de Teología, tales como la creación, etc. La creación no tiene explicación posible más que en la doctrina de la real distinción de esencia y existencia en todo ser creado. La aplicación de esta doctrina, aparentemente filosófica, a cuestiones de Teología, fué lo que alarmó los espíritus y originó una encarnizada lucha.

Enseñanzas son estas muy dignas de tenerse en cuenta, sobre todo porque nos las da un jesuíta, a quien sólo el amor a la verdad pudo mover a hacer aseveraciones, que gravemente comprometen la causa de su Escuela.

QUAESTIONES DE REALI DISTINCTIONE INTER ESSENTIAM ET ESSE (1).—Comprende este opusculito una cuestión disputada, mas otras dos cuestiones de un cuodlibeto, en que el insigne dominico Tomás de Sutton estudia el problema de la distinción de esencia y existencia en todo ser creado. Lo hace con tal claridad y precisión, que cualquiera creería estar leyendo a un tomista del siglo XX, al P. Norberto, por ejemplo. En la brevísima introducción, de que va precedido el texto, podrá informarse el lector acerca de la vida, escritos y doctrina de Tomás de Sutton. Al historiar la cuestión de la distinción entre esencia y existencia, dice el P. Pelster que todavía no consta ciertamente el pensamiento de Sto. Tomás sobre este punto. El pensamiento de Sto. Tomás está suficientemente claro: basta abrir los ojos y ver. Y el que no vea claro en cuestión tan clara es porque se empeña en volver las espaldas a la luz.

B) DE SUBSTANTIA. IL CONCETTO DI SOSTANZA. Con este título aparecieron dos artículos en la «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*» (2). El autor es Francisco Olgiati. Después de exponer brevemente la importancia que aquel concepto tiene en la Historia de la Filosofía, como que es el mismo problema de la existencia de la Metafísica, toma pie de una carta abierta, enviada por un aficionado a estas cuestiones a la «*Rivista*», contra el concepto aristotélico-tomista de sustancia, para desvanecer, primero, los errores o incomprensión reflejados en dicha carta, que son errores, no de uno, sino de la mayor parte de los filósofos modernos, determinando con claridad el verdadero concepto escolástico, y contraponer después a ese concepto la doctrina de la filosofía moderna relativa a la misma cuestión. Las dificultades que el objetante pone al concepto escolástico de substancia pueden reducirse a dos: 1.ª Siendo la sustancia, entendida al modo escolástico, algo inacesible al conocimiento, el concepto a ella correspondiente carece de contenido positivo; es algo que *suponemos (substat)*, pero que *no vemos*. Es la causa *metafísica* de la unidad aparente de esa pluralidad de fenómenos relativos al mundo externo y a nuestro propio yo. 2.ª Aquella *causa metafísica* tiene una sustitución *científica* en la tendencia unificadora de nuestras facultades cognoscitivas. El valor on-

(1) Thomae de Sutton, O. P. Quaestiones de reali distinctione, inter essentiam et esse, secundum fidem manuscriptorum primum edidit Franciscus Pelster, S. J. Monasterii, 1929.

(2) Cfr. números correspondientes a marzo abril, 1929, pág. 101; mayo-junio, 1929, pág. 229.

tológico de la substancia desaparece ante la explicación psicológica de su concepto,

Después de aclarar cómo el concepto propio de substancia no consiste tanto en el *substare* como en el *subsistere,* puesto que el primero no conviene a toda substancia, establece y trata de probar las siguientes conclusiones:

1.ª De la substancia no tenemos una idea en sentido lockiano, esto es, no podemos representárnosla imaginalmente; pero tenemos de ella un verdadero y propio concepto filosófico.

2.ª El concepto de substancia se reduce al concepto de ser como realidad ontológica.

3.ª El concepto de substancia es, pues, un concepto claro, como claro es el concepto de ser.

4.ª El concepto de substancia, es un concepto positivo.

En el segundo artículo expone el autor los conceptos con los cuales trata de sustituir la filosofía moderna el concepto escolástico de substancia, trasladando algunos de los lugares más notables y característicos, relativos a este problema, de los filósofos Locke, Berkeley, Hume, Stuard Mill, Taine y Bergson. Es extraño que conceda lugar aparte a algunos de estos filósofos, como Hume, Mill y Taine, que dan esencialmente la misma solución al problema de la substancia, y no nombre siquiera a Kant, teniendo, como tiene, un punto de vista original.

La labor del autor es pobre y no responde debidamente al fin propuesto, que es, más que exponer opiniones contrarias ya implícitas en la carta abierta del objetante, el estudio más detenido y concienzudo de la noción de substancia según la filosofía aristotélico tomista, contra la cual se dirigen las objeciones.

C) De habitu. «Habitudes et Habitus (1).—Una de las cuestiones que hoy preocupan mucho a los científicos es la referente a la constitución íntima de los hábitos. Se han propuesto muchas y muy diversas explicaciones acerca de su naturaleza. Incumbencia es del filósofo el examinar esas diversas explicaciones dadas por los sabios científicos y compararlas con la noción de hábito que enseña la filosofía, para asimilar cuanto en ellas encuentre aprovechable y corregir lo que no esté en armonía con los principios ciertos de razón.

Esta es la labor que ha emprendido J. Lefévre en un artículo publicado en «*Revue de Philosophie*». Tres son los puntos que en dicho artículo se estudian: 1) teoría del hábito según los científicos modernos; 2) teoría del hábito según la doctrina de Sto. Tomás; 3) comparación de las teorías modernas acerca del hábito con la teoría filosófica de Sto. Tomás sobre el mismo asunto.

Acerca del primer punto comienza explicando la noción de hábito según la teoría *mecanista y dinamista*. Pasa después a exponer la teoría *fisiológica* del hábito, en la cual se detiene largamente. En el segundo punto explica la doctrina de Sto. Tomás acerca de la naturaleza de los hábitos y del sujeto de los mismos. Por último hace un estudio comparativo entre el hábito, tal como

(1) En «*Revue de Philosophie*», septembre octobre 1928, pág. 135.

lo conciben los fisiólogos modernos, y el hábito, tal como lo explica Sto. Tomás. El resultado de esta comparación puede resumirse en las siguientes conclusiones: 1.ª El sujeto del hábito *fisiológico* es la parte material de nuestro ser, en concreto, los centros nerviosos; el hábito—tal como lo conceptúa Santo Tomás – reside, como en sujeto, en la parte inmaterial: en el entendimiento y en la voluntad. 2.ª Estos dos hábitos se distinguen realmente entre sí. Afirmar lo contrario equivaldría a confundir lo material con lo inmaterial, lo cuantitativo con lo cualitativo, y la vida sensible con la suprasensible. 3.ª Pero tampoco se debe exagerar esta distinción hasta el punto de no admitir ninguna relación ni dependencia entre uno y otro: esto valdría tanto como negar la solidaridad del cuerpo y del espíritu, del sentido y de la razón, del temperamento y del carácter. 4.ª Los hábitos *fisiológicos* están esencialmente subordinados a los hábitos que residen en el espíritu, del mismo modo que las potencias sensitivas están subordinadas a las potencias de la parte espiritual. 5.ª Los hábitos fisiológicos son un poderoso *auxiliar* de los hábitos del entendimiento y de la voluntad.

Como vimos, entre los hábitos *fisiológicos* y los hábitos del espíritu existen íntimas relaciones. Estas relaciones mútuas pueden expresarse en las tres proposiciones siguientes: A) No pueden darse hábitos *fisiológicos* sin que preceda la moción de una voluntad libre. B) Los hábitos del entendimiento y de la voluntad suponen en la parte sensitiva hábitos fisiológicos correspondientes. C) Los hábitos fisiológicos no pueden determinarse, ni actuarse sino bajo la moción de las potencias inmateriales ya vigorizadas por hábitos sobreañadidos.

Tractatus «De habitibus» (1).—Es un opusculito al modo del de Tomás de Sutton, del cual más arriba hemos hablado. Comprende una cuestión de Durando sobre el sujeto de los hábitos, mas otra de un tomista anónimo, en que se hace una refutación del primero en lo que se refiere al sujeto de los hábitos intelectivos y volitivos. El texto va precedido de una brevísima introducción crítica.

D) De relatione.—La réalité de la relatión finie d' apres Saint Thomas d' Aquin.—Trátase de un artículo publicado en *Revue Neo-Scolastique de Philosophie* (2), en el cual su autor, N. Baltasar, intenta demostrar que la doctrina de Crisóstomo Javelli sobre la identidad entre la relación predicamental y su fundamento, lejos de ser fiel reflejo del pensamiento de Santo Tomás sobre este punto, está en manifiesta pugna con la doctrina clara y terminante del Angélico Maestro.

Vivió este insigne dominico italiano, Crisóstomo Javelli, a principios del siglo XVI. Escribió entre otras varias obras unos preciosos comentarios sobre

---

1) Durandi de S. Porciano, O. P. Tractatus «*De habitibus*», quaestio quarta [De subiectis habituum] addita quaestione critica anonymi cujusdam ad fidem codicum manu scriptorum edidit Josephus Koch. Monasterii 1930. Pág. 80. Prec. 1,50 mk.

(2) En el número correspondiente al mes de noviembre 1929, pág. 397, ss.

los Metafísicos de Aristóteles. En el libro V, el estudiar el predicamento *Ad aliquid,* sostiene que la relación predicamental se identifica realmente con su fundamento: «*Teneo quod relatio non distinguitur realiter a fundamento, unde producens album in oriente producit similitudinem quoad suam realitatem;* quando autem fit album in occidente, similitudo non recipit nisi suum formale scilicet dici ad alterum, ad quod sufficit productio alterius albi in occidente. Hoc enim posito, naturali sequela sequitur album in oriente assimilari formaliter albo existenti in occidente» (Pág. 413).

Conforme a lo cual también enseña que la relación predicamental que toda substancia creada—por el hecho de ser tal—dice al Creador, es realmente idéntica con su fundamento, o sea, que se identifica con la misma substancia «*Relatio autem fundata in substantia, ut creatio passiva,* est accidens tantum secundo modo, CUM NON ADDAT ALIQUOD REALE SUPER FUNDAMENTUM (Página 407).

Sigue en esta cuestión la doctrina de Herveo, que cree reflejar el verdadero y genuino pensamiento de Sto. Tomás sobre este particular: «Intendo sequi Herveum et declarabo determinationem suam esse ad mentem Philosophi et Commentatoris et B. Thomae» (Pág. 397).

Por el contrario N. Baltasar sostiene que esta doctrina está en manifiesta contradicción con las enseñanzas de Sto. Tomás, sobre todo en lo que se refiere a la relación que toda substancia creada, por ser tal, dice a su Creador. Como vimos, para Crisóstomo Javelli esta relación, en que consiste la *creatio passiva,* se identifica con la misma substancia creada. Sto. Tomás, en cambio, una y mil veces afirma que esta relación se distingue *realmente* de la substancia, en que se funda. Transcribiremos sólo algunos de los lugares más claros aducidos por el autor en confirmación de su aserto.

«Si vero nomen creaturae accipiamus magis stricte pro eo tantum quod subsistit (quod proprie fit et creatur sicut proprie habet esse) *tunc relatio praedicta* (creaturae ad Creatorem) *non est quoddam creatum sicut nec est ens proprie loquendo,* SED INHAERENS. ET SIMILE EST DE OMNIBUS *accidentibus*» (1). Luego para Sto. Tomás esta relación es un *accidente predicamental,* y, por consiguiente, *realmente* distinto de la substancia. Lo mismo se infiere del siguiente texto: «Illa relatio ACCIDENS EST, et secundum esse suum considerata, PROUT INHAERET SUBJECTO POSTERIUS EST QUAM RES CREATA, SICUT ACCIDENS SUBJECTO POSTERIUS EST...» (2). Estos y otros varios textos, que el curioso lector podrá ver en el artículo, prueban suficientemente que Sto. Tomás establece distinción real entre la substancia creada y la relación que ésta dice a su Creador. Y que, por consiguiente, la doctrina de Crisóstomo Javelli—al menos en cuanto a esta relación en concreto—está muy lejos de ser la de Sto. Tomás.

Sobre este mismo tema ha escrito N. Baltasar otro artículo en *Philosophia Perennis,* vol. I, pág. 151 ss. Viene a ser un resumen de cuanto ha dicho en el artículo publicado en *Revue Neo-Scolastique de Philosophie.*

---

(1) De potentia, q. III, art. 3, ad 2.m
(2) Ibidem ad 3.m

Novedades metafísicas.—Con este sugestivo título han ido apareciendo varios artículos en *Revista Eclesiástica* (1). Su autor es Felipe Robles Dégano, profesor de Filosofía en el Seminario de Avila. La novedad metafísica que el Sr. Robles Dégano presenta al mundo sabio es un nuevo concepto de relación, distinto del comúnmente enseñado por los Escolásticos.

Toda relación es un accidente, y por eso su naturaleza no puede ser determinada sino en orden al constitutivo formal del accidente. De aquí que Robles Dégano consagre su primer artículo a fijar la naturaleza íntima del accidente y los tres restantes a determinar el verdadero concepto de relación.

Veamos, pues, en primer lugar la novedad introducida por Robles Dégano en lo que se refiere a la esencia del accidente. En el accidente es preciso distinguir varios elementos, que el autor designa por letras. En la noción de accidente entra el sujeto o substancia (S.); la esencia de la forma accidental (Q.); la existencia de esta forma (E.) Hay allí además varias relaciones: relación de la forma accidental al sujeto (r); relación de la esencia del accidente a su propia existencia (r'); relación de la existencia del accidente al sujeto o substancia (r''): las tres son relaciones trascendentales.

En conformidad con estas tres relaciones han sido propuestas tres definiciones de accidente. La primera relación (r) está expresada en aquella definición *(accidens est ens entis);* la segunda (r') en aquella otra: «*Res cui debetur esse in alio tanquam in subjecto inhaesionis*»; y por último, la tercera (r'') en la definición clásica «*accidentis esse est inesse*».

De estos diversos elementos ¿cuál es el que *primo* et *per se* constituye la razón de accidente? No es la *existencia,* toda vez que ésta es realmente distinta de la esencia del accidente, es *extra essentiam accidentis;* y por eso, tampoco lo puede ser la relación trascendental de la existencia del accidente al sujeto o substancia (r''), puesto que esta relación se identifica con la misma existencia. La relación de la forma accidental a su propia existencia (r') no es lo que *primo* constituye la razón de accidente, porque esta relación ya supone la relación de la esencia del accidente al sujeto o substancia (r). Esta es, pues, la que *primo* et *per se* constituye a una realidad en ser de accidente. Debese, por tanto decir que la razón formal de accidente está en la relación trascendental de la esencia de éste al sujeto o substancia (r).

Pero... ¿cuál es la naturaleza de esta relación? Para poder determinarla, hace falta distinguir dos clases de accidentes.

Los accidentes pueden ser inmediatos o mediatos. «Los accidentes inmediatos, según su razón propia y prescindiendo de la existencia, se conciben como inherentes o pegados al sujeto: por esta razón el signo oral de estos accidentes es el adjetivo, llamado por Sto. Tomás *forma inherente,* o concordante con el sustantivo». «Al contrario, los accidentes mediatos, según su razón propia, aunque no se conciben como independientes del sujeto, con todo eso se conciben como separados de él: por esto sus signos orales, que son el infinitivo del verbo, los adverbios y las preposiciones, no concuerdan con el

---

1) Cfr. *Revista Eclesiástica.* Organo del Clero de habla española, enero 1929, página 28, núm. 2.°, pag. 155, marzo 1930, pág. 194, noviembre 1930, pág. 658.

sustantivo». Según sean los accidentes, así será la relación. En los accidentes inmediatos es relación de INHERENCIA y en los mediatos de ASISTENCIA.

«Por tanto, la relatividad r en la cantidad y en la cualidad (accidentes inmediatos) es de *inherencia;* en los demás no es de *inherencia*, sino de otra cosa que llamamos *asistencia:* palabra inventada por Gilberto Porretano, y admitida por los Escolásticos cuando se trata de la relación. Hay, pues, accidentes que según la razón de su esencia son *inherentes*, y otros que son *asistentes* al sujeto; mas todos ellos son *inherentes* por su *esse,* esto es, por el *in* (r') de su *esse* E». «Es, pues, necesario reconocer dos inherencias en los accidentes inmediatos: una, r", según su existencia, que es análogamente común a todos los géneros del accidente, otra, según su esencia, que es propia de solos ellos. El filósofo que no distinga estas dos inherencias, está condenado a tropezones y caídas mortales en la explicación de los accidentes. Si fuera lícito alterar la nomenclatura tradicional, yo llamaría INESENCIA a la relación r de la cantidad y la cualidad e INEXISTENCIA a la relación r" del *esse* de todos los accidentes».

De modo que todos los accidentes mediatos—y lo son todos menos el de cualidad y cantidad—no son *inherentes* al sujeto más que por razón de su existencia. Por tanto la inherencia común a todo accidente es la relación de su existencia al sujeto (r"), es lo que el mismo autor llama INEXISTENCIA.

En el segundo artículo aplica estas nociones generales al accidente de relación. La relación tiene dos aspectos: 1) IN, y 2) AD. IN indica la inherencia o inexistencia; AD el *respectus ad terminum*. El aspecto IN es la relación de la existencia de la forma accidental relativa al sujeto, en el cual existe. Este aspecto es realmente distinto de la esencia de la relación; y de ninguna manera puede pertenecer a ella. El aspecto AD es el que constituye la esencia de la relación.

Esta es la verdad y este parece ser el pensamiento de Sto. Tomás, aunque otra cosa crean la generalidad de los autores modernos.

Como el aspecto AD es el que constituye la esencia de la relación, por eso el constitutivo metafísico de ésta hay que buscarlo en este aspecto y no en el otro.

Este aspecto AD ¿dice alguna relación al sujeto o substancia? ¿tiene razón de accidente, o más bien, de substancia?

Sto. Tomás dice que la relación, como tal, bajo el aspecto AD, no mira más que al término, pero en manera alguna al sujeto. Asímismo algunos tomistas enseñan que la relación ut AD abstrahe de la razón de substancia y accidente, pudiendo ser lo uno y lo otro. La razón de accidente le conviene a la relación SÓLO por el *inesse*, o por su aspecto IN.

Robles Dégano cree que Sto. Tomás y los tomistas andan muy equivocados en este punto. Para él la relación, aun bajo su aspecto AD, debe mirar al sujeto o substancia. La esencia de todo accidente dice relación al sujeto, toda vez que por esta relación *primo et per se* se constituye en accidente. La esencia de la relación está constituída por el aspecto AD; por tanto éste debe también mirar al sujeto.

Ahora que esta relación al sujeto es, no de *inherencia*—como en la cantidad y cualidad—sino de *asistencia*. Como toda relación *sub aspectu* AD dice orden al sujeto, y en este orden precisamente consiste la esencia de acciden-

te, síguese que toda relación *ut* AD es por fuerza accidente, contra lo que opinan el Ferrariense y Billot. «Resumiendo lo dicho, tenemos que la relación formalmente considerada, o en cuanto es relación, y abstraído el *inesse*, incluye relación de asistencia a su propio sujeto. Luego.

1.° Tiene razón de accidente. 2.° No prescinde de sustancia y accidente. 3.° Ni prescinde de real y de razón, como afirman muchos» (2.° art., pág. 159).

En el artículo tercero estudia las diferencias y semejanzas que hay entre las relaciones predicamentales y las trascendentales. La diferencia radical está en que la relación trascendental se identifica realmente con su sujeto, mientras que la predicamental se distingue realmente de él.

«El sujeto de la relación predicamental no es propiamente *relativum*, sino *relatum*. Son cosas muy distintas *relatio*, *relativum* y *relatum*. No se puede decir que todo ente es relación, pero sí que todo ente es relativo; ni se puede rigurosamente afirmar que en Dios hay relaciones, o que es *relatus*, sino que en Dios hay tres relativos, o que es relativo» (Tercer art., pág. 195).

En el artículo anterior había demostrado que la relación *sub aspectu* AD era accidente, puesto que implicaba relación de asistencia al sujeto. Muy otra es la concepción del Ferrariense, Billot y la generalidad de los autores modernos, para quienes la relación *sub aspectu* AD prescinde de *inherencia* o *subsistencia, de accidente* o *substancia*.

Robles Dégano cree encontrar la razón histórica de una concepción tan absurda de la relación en la falsa interpretación dada a un texto de S. Agustín. «A esto oponen que la razón del género, o lo que es igual, la relación *in genere*, no es predicamental ni trascendental. Vamos a ver si atinamos con el origen y el proceso lógico de este concepto anfibio.

Se dice que Dios es Padre o Hijo, no según la substancia, como decían los arrianos, sí según accidente, porque en Dios no hay accidentes, sino *secundum relativum, quod tamen relativum non est accidens*. Esto que San Agustín escribió (Trinit., 5) es muy verdadero y exacto, porque el *relativum* puede ser substancial como está dicho.

Pero andando los siglos, los teólogos creyeron que era igual poner *relationem* en lugar de *relativum*, y que, por tanto, podía decirse también *quae tamen relatio non est accidens*. Tenemos, pues, la relación vestida de relativo. La razón para explicar esto y sostenerlo creyeron hallarla en el *esse ad*, abstraído el *inesse*.

Discurrieron, pues, de este modo: «Si a un predicamento, v. gr., a la cualidad, se le quita el *inesse*, por el cual se refiere al sujeto, se destruye la razón de dicho predicamento; pero en el *esse ad*, abstraído el *inesse*, que es lo único que le refiere al sujeto, permanece ilesa la razón del predicamento *ad aliquid*. Luego: 1.° la relación abstracta y según su género es indiferente para subsistir y para existir en otro; 2.° el *inesse* de la relación no es su existencia, porque, abstraída ésta, permanece la relatividad de la esencia al sujeto, y en la relación desaparece dicha relatividad al quitar el *inesse*» (Tercer art., página 196).

En el último artículo examina el concepto de relación *in genere*.

Los teólogos, obligados por la interpretación torcida que dieron al texto de San Agustín, dijeron que la relación *sub aspectu* AD no era accidente. Se forjaron una noción de relación *in genere* común a la trascendental y predica-

mental, la cual *vagatur per omnia genera*, que de suyo ni es substancia, ni accidente, ni real, ni de razón.

Este es un concepto completamente absurdo y lleno de errores.

En primer término lo que *vagatur per omnia genera* no es la relación, sino el *relativo*. Tampoco abstrae de la razón de substancia y accidente.

Los teólogos dicen que la razón de accidente le conviene a la relación por el aspecto IN, y que abstraído este aspecto, la relación *ut* AD *ex se* prescinde de la razón de substancia y accidente, pudiendo ser lo uno y lo otro.

Robles Dégano rechaza esta doctrina como absurda. La relación *ut* IN, puede tomarse en dos sentidos: 1) por la relación de la existencia de la forma relativa al sujeto (r"): *inexistencia;* 2) por la relación de la esencia relativa al sujeto (r): *asistencia*. En el primer sentido es falso que, abstraída la relación al sujeto, perezca la razón de accidente, pues el constitutivo formal de éste está en la relación de la esencia al sujeto (r). Si se hace abstracción del aspecto IN en el segundo sentido, en cuanto dice relación de *asistencia* al sujeto, entonces parece la esencia de relación, y por tanto, el aspecto AD de la misma.

La verdad es que la relación por su misma esencia, bajo el aspecto AD, dice *orden* al sujeto, y por consiguiente, aun bajo esta consideración tiene razón de accidente.

Por fin también repugna un concepto de relación *in genere,* que indistintamente puede ser *real* o de *razón* (4.° art. pág. 661).

Estas son las novedades metafísicas que nos ofrece el Sr. Robles Dégano. El autor nos las presenta como novedades y nosotros como tales las presentamos a nuestros lectores, como novedades en el peor sentido de la palabra...

Y... NOVITATES DEVITA. No nos podemos detener a refutar *tanta novedad metafísica,* porque necesitaríamos escribir un libro de no pequeñas dimensiones. Además porque no creemos merezca la pena gastarse papel y tinta en rebatir *estas novedades metafísicas.*

Pensamos que *semejantes novedades* están muy lejos de la verdad y más lejos aún de reflejar el verdadero pensamiento de Sto. Tomás.

La primera novedad que nos propone Robles Dégano y en torno a la cual giran todas las demás, es que la *inherencia* de los accidentes es una relación, no de la esencia, sino de la existencia de éstos a la substancia. Y así la relación es *inherente* por razón de la existencia, pero no por razón de su misma esencia.

Esto es ignorar que la existencia *de suyo, ex se,* ni es *subsistente,* ni *inherente* o *inexistente,* y que igual puede ser lo uno que lo otro. Será subsistente o será inherente según la esencia en que se reciba, en virtud de aquel axioma, que dice: «*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*». De modo que si la existencia del accidente es *inherente,* es por razón de la esencia en la cual se recibe, es porque la esencia del accidente, por ser imperfecta, pide estar apoyada en un sujeto. Aplíquese esto a la relación, y se verá que si su *existencia* es *inexistente,* es porque su esencia es *inherente.* Resulta, pues, que la *inherencia* es DE IPSA ESSENTIA ACCIDENTIS. Para un tomista esto es más claro que la luz del día. Por tanto, ni una palabra más.

FR. FRANCISCO P. MUÑIZ.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

En el gran partido de *fútbol* de la política española que se viene desarrollando con singular apasionamiento desde hace algunos años, les tocó perder y desalojar a los que venían siendo dueños del campo a partir del año 1874 bajo el signo o emblema monárquico. También entonces se jugó otro partido, de menor duración, entre monárquicos y republicanos, resultando éstos vencidos en definitiva, así como ahora quedaron triunfadores, no sabemos si para siempre. ¿Cosa de juego es esto?

Así lo parece, así lo es, así debemos tomarlo, aunque en estos juegos revolucionarios (menos mal que cada día son menos sangrientos) se rocen y se dañen cosas muy serias y delicadas. Pero es aplicable aquí toda la psicología del juego: una actividad sobrante, una actividad no encauzada que rebosa, que busca y añora una estética del Estado y del Gobierno, y que en esa búsqueda, pasional como ninguna, cae y se sumerge con demasiada frecuencia en las más viles prostituciones cubriendo las apariencias con los más vistosos colores de una retórica pocas veces sincera, denunciadora de inteligencias verdaderamente puras, elevadas y clarividentes.

Así se forjan, así han estallado todas las revoluciones, grandes o chicas. Algunos o unos cuantos ideólogos que intuyen una realidad social y política defectuosas, planean y propugnan unas cuantas reformas, más o menos acertadas. Es el balón flamante que se lanza al campo. Diríase una tea incendiaria o una manzana de discordia. Una turba desenfrenada de intelectuales o ideólogos de todas categorías se apoderan de las ideas reformadoras, las ensanchan, las iluminan, las exageran o las achican y deforman, según peculiares conveniencias o puntos de vista, y según también el estado psicológico, imaginativo y sentimental, de las masas a quienes afectan siempre grandes males y dolores y de quienes han de servirse para producir la revolución. Así como hay una *pornografía* literaria y artística, muy lucrativa, que reproduce y excita y agrava todas las aberraciones y monstruosidades del amor sexual, así pienso que hay también una nefanda *pornografía* intelectual o ideológica que consiste en explotar, irritar y enloquecer o perturbar el sentido imaginativo y la fuerte y legítima apetencia de reformas y mejoras de las muchedumbres, tan pobres de bienes materiales como ayunos de sólida cultura para orientarse

por sí mismas, sin dejarse subyugar por los halagos de estos desgraciados vi vidores de la pluma.

El sistema es ya bastante antiguo, desde la invención y difusión de la imprenta, y sus resultados son seguros, a la corta o a la larga. Sobre algunas pocas ideas de *positivo valor,* que reflejan con exactitud los males públicos y sus remedios o alivios, y señalan los puntos de oro de los sólidos y ascendentes progresos de las disciplinas morales (ideas puras, excogitadas y sostenidas honrada y sinceramente por los buenos publicistas y hombres de acción), la multitud de escritores de toda laya escarba dos nuevas fuentes inagotables de ideas o pseudoideas: *ideas críticas* e *ideas mesiánicas*. Por las primeras, que recogen las lacras y dolores que presenta la vida pública, los ideólogos y publicistas que no son honrados, sin duda por tener que *vivir* de este comercio, se sienten autorizados para entregarse al sadismo de la exageración y agravación de los males, para la murmuración, la calumnia, el ludibrio, la injuria y el vilipendio bajo todas sus formas, y hasta para *personificar* las supuestas o pretendidas causas de los males, señalando concretamente a la masa inconsciente del pueblo el blanco a que han de dirigir todas sus iras en el momento señalado para la explosión de las mismas. Y por un proceso mental y moral semejante a éste, los malhechores de la pluma y de la palabra, *ofrecen* sin reparo todo un paraiso de delicias incontables a gusto de imaginación creadora, que vinculan caprichosamente en determinadas instituciones y en determinadas *personalidades* levantiscas, las que se quiere que constituyan el nuevo orden de cosas.

Bien sabido es que sobre un fondo de verdad y de justicia en la apreciación de los males del antiguo régimen anterior a la Revolución Francesa, Voltaire con toda su escuela de enciclopedistas y sofistas, fuertes y desgarrados, salvas excepciones, en la calumnia, la burla y la ironía, provocaron aquella hecatombe que no tuvo igual hasta la Revolución de Rusia el año 1917, que fué el complemento de aquélla, y que todas las demás conmociones populares que estamos presenciando y no son sino imitación de aquéllas, tienen idéntica gestación y el mismo desenlace. No hay para qué señalar ejemplos de última hora. Nos duele demasiado.

El remedio de estas molestas y periódicas alteraciones de la vida pública, sin resultados apreciables proporcionales al esfuerzo y al daño que siempre ocasionan, estaría en que los Gobiernos tuviesen y ejerciesen una tal *autoridad* que, sin degenerar en despótica y arbitraria, tuviese tal celo, tal previsión y tal solicitud por las personas y cosas de la nación y tal poder de eficacia que, apenas brotados los males, apenas desajustadas las piezas e interrumpido el movimiento rítmico de la gran maquinaria social, se acudiese pronto a recomponerla y reajustarla. Y que la masa popular estuviese suficientemente dotada de cultura y de vigor de iniciativa para secundar la acción del Poder público y rechazar las monstruosidades imaginativas y mal intencionadas de los pornógrafos profesionales de la literatura social y política. Una gran flexibilidad y sensibilidad en los elementos directivos y jerárquicos de la sociedad para reaccionar prontamente ante cualquier necesidad pública y aun privada, sería el más bello complemento de esta regeneración que buscamos.

Porque, en definitiva, ¿de qué fondo procede y a qué tiende toda revolu-

ción? Toda revolución es producida inmediatamente por un rebasamiento de individuos, de masas, que, de hecho, no se articulan satisfactoriamente en ningún grupo, en ninguna categoría o actividad de las que sostienen la vida normal. Los grupos, las categorías, las profesiones, se van llenando, se van saturando hasta el exceso, no hay lugar para todos, según los módulos de leyes, instituciones y reglamentos vigentes, y esos inadaptados, que quieren *vivir,* aglutinados por esa otra actividad desbordante de los ideólogos sociales y políticos a que venimos refiriéndonos, producen la congestión ruidosa que suele terminar en revolución. Los desplazados quieren derribar a los que tienen plaza. Eso es todo. Algunas veces hemos hablado de la crisis horrenda de las profesiones liberales.

Antes, en tiempos más o menos remotos, esos sobrantes de población se iban a las guerras frecuentísimas entre los Estados continentales o se iban a las Colonias respectivas; éstas se van saturando también, y en cuanto a las guerras, después del escarmiento de la última mundial, se tiende a evitarlas, prefiriendo cualquier otra eventualidad, como es el paro forzoso y las conmociones interiores en apetencia de nuevas y más equitativas leyes sociales.

Y ante este problema vivo, trascendental, que es el de fondo, es como nos parecen problemas mezquinos, artificiales y desorientados los problemas de *forma política* en que se ha querido entretener, envenenar y apasionar a gran parte de la nación, desde el comienzo de la Dictadura en 1923, lográndolo al fin en la *jornada electoral del 12 de abril,* con un acto de audacia de la clase obrera y estudiantil, guiada por unos grupos de intelectuales (muy semejante a lo que hizo la clase militar con Primo de Rivera el 13 de Septiembre de 1923), y que trajo por consecuencia la proclamación e implantación de la *República Española.* Adelantémonos a decir que, ahora como entonces, el *golpe de Estado* se hizo sin derramar una gota de sangre, para dar a esos actos una cada día mayor semejanza con los *juegos de campeonato,* más o menos ruidosos y emocionantes, pero juegos al fin, sin importancia, salvo *las complicaciones que pudieran traer,* según se recojan o no las enseñanzas que estos sucesos nos han dictado.

CAMBIO DE RÉGIMEN. En efecto. Convocadas las elecciones municipales a mediados de marzo para el domingo 12 de abril, conforme a la promesa que hiciera el nuevo Gobierno de concentración de jefes de partidos monárquicos, los republicanos y socialistas hicieron pública su decisión de ir unidos a estos comicios, manteniendo firme el acuerdo de mayoría del 22 de febrero de abstenerse en las subsiguientes elecciones para las Cortes si se llegaba a ellas. No querían ya el más mínimo contacto con la Monarquía y con los representantes de los viejos partidos políticos; era cosa decidida ir a la revolución violenta, y si acudían a las urnas municipales era en plan de *plebiscito* por el que esperaban demostrar que España era republicana y no monárquica, para obrar en consecuencia y de una vez.

Las reclamaciones constantes de los que no están en el Poder contra las posibles y reales intromisiones de los funcionarios de éste sobre el cuerpo electoral, las sempiternas y a veces justificadas protestas de los derrotados contra unos u otros coaccionadores y el endémico retraimiento de gran canti-

dad de electores que toman a cuento de risa lo de su parte alícuota de *soberanía nacional,* demuestra que el *sufragio universal inorgánico* es, en gran parte, una ficción, una mentira, si bien no queda otro recurso que acudir a él, imperfecto y todo, hasta que se descubra otro medio de designar las personas que han de participar en el Gobierno de cada pueblo. Todo, en resumen, es obra de ciudadanía. Si esta ciudadanía no la ejercen y perfeccionan los elementos de orden, la ejercerán a mansalva los que se llaman elementos de desorden. Entendemos por *orden* el mantenimiento y perfeccionamiento de las leyes e instituciones contra todo acto de violencia o coacción que tienda a quebrantarlas, que es en lo que consiste el *desorden.* Tanto en uno como en otro estado, de orden o de desorden, los actuantes pueden inspirarse en sentimientos de personales e inmorales egoísmos o en criterios de levantado amor a la patria. Esto ha de apreciarse por el estudio objetivo del valor moral de las personas y por el resultado intentado y más o menos logrado de sus intervenciones en la vida pública. Sólo así se puede enjuiciar con fundamento y con el menor peligro de errar sobre personas y cosas de la vida política de los pueblos.

¿Se hace esto? o por el contrario, ¿no existe la mayor ligereza y osadía para dictaminar sobre los más graves y complicados problemas políticos sin estar en el interior de ellos o sin considerarlos bajo sus múltiples aspectos? ¿No es esto erigir en sistema (y más ante el tornavoz o altavoz de una Prensa *industrializada,* ansiosa de la nota sensacional y fuerte) la hipótesis ingeniosa, el rumor intencionado que se atribuye al anonimato de la calle o del corrillo, y de ahí la inexactitud, la verdad a medias, la mentira, la calumnia y la *horrenda difamación?*

Si no fuese por ésto, la Prensa diaria en disfrute de la más amplia libertad de expresión, con su enorme poder sugestivo, sería el medio más prodigioso de cultura, de elevación y progreso social en todos los órdenes; pero estando como está entregada al azar de todos los advenedizos de la pluma, a todas las contingencias de la ley comercial de *la oferta y la demanda,* que se aplica a todos los negocios lucrativos, cuyos éxitos dependen, por ley general, del acierto con que se atiende a las *necesidades humanas* más hondas, más generales y permanentes y más susceptibles de acuciamiento para despertar en ellas la fiebre creciente del consumo (y esto se da con todas las malas pasiones del ser humano más que con las buenas), resulta que la Prensa diaria, como el cine, como el teatro, como la novela y las relaciones del amor, propende con funesta ventaja a entregarse a la vil explotación del vicio individual y colectivo en todos sus aspectos, contando para ello con dos factores cooperantes: la gran ignorancia de las multitudes (pobres multitudes abandonadas a sí mismas), la innata inclinación del pueblo a creer de buena fe a todo el que le habla fuerte y repetidamente, a aceptar todo lo que ve en letras de molde, y por último, la facilidad con que se cree más bien lo malo que lo bueno del prójimo, de donde dimana una cierta sospecha de austeridad moral en quienes tan duramente observan y censuran los males privados y públicos, cuando no pocas veces sucede precisamente lo contrario.

Refiriendo ahora lo que antecede a los sucesos que estamos comentando, no vacilamos en afirmar que de cuantos trastornos de orden público vienen

ocurriendo en España desde la Dictadura, por no remontarnos más arriba, la culpable inmediata es la Prensa diaria, mediante una *difamación sistemática*, con o sin calumnia, de todas las personas, de todos los Gobiernos y de todas las cosas de la Monarquía, empezando por la persona del mismo Rey. Además de la Prensa pública, hemos leído gran parte de la *clandestina*. Parecía aquello una cloaca. No había vicio moral que no se atribuyese a las personas o instituciones objeto del ataque, ni dicterio o injuria que no se volcase sobre el papel para alimentar día tras día la voracidad de las muchedumbres alborotadas. Así se procedió contra Primo de Rivera, contra Berenguer, contra Aznar y todos sus colegas hasta gastarlos y anularlos cubriéndoles de oprobio. Estos Gobiernos y gobernantes a medias que siguieron a Primo de Rivera, ¡cómo demostraron la grandeza y el acierto global de la obra de éste!

El antiguo *pistolerismo* que había ensangrentado las calles de Barcelona y se corría ya por otras poblaciones de España como una epidemia de barbarie, sin haber cuenta con los tribunales, antes subyugándolos y venciéndolos, y que fué uno de los justificantes de la Dictadura, parecía haberse refugiado en las redacciones de varios periódicos y en algunos centros de cultura juvenil. Pistolerismo de pluma y de palabra. Confesemos que las *gentes de orden*, de un orden que radica en la conciencia y da al ser humano que la tiene y cultiva una pulcritud distinguida, se hallan en una situación de inferioridad respecto a los que así se desatan. Entre una verdulera y un académico de la lengua, que no sea más que eso, en un combate lingüístico, la victoria real y efectiva será siempre de la primera.

En estas condiciones se prepararon y se verificaron las elecciones municipales del 12 de Abril de 1931. A la timidez y cobardía impuestas por el nuevo *pistolerismo* a las gentes de orden, hubo de añadirse en desventaja de estos elementos la confianza exagerada a que propende el que se halla por muchos años en posesión de una cosa, la falta de organizaciones defensivas adecuadas a las fuerzas atacantes, el espíritu de partido que impidió la unión pronta, sincera y resuelta de los monárquicos, a quienes el árbol de las pequeñas diferencias y resentimientos impedía ver el bosque de todo lo que se venía encima, y, por último, la ceguera y la comodidad egoísticas de aquellos que, viviendo en un mundo encantado de demasiadas delicias, por evitarse la molestia de *formar cola con el populacho y rozarse con él*, se abstuvieron de votar en las grandes capitales donde más hervía la fiebre republicana. Baste decir que en Madrid, sólo a última hora y casi por imposición de periódicos como *A B C* y *El Debate* y otras fuerzas nuevas e independientes, se logró la candidatura única de todos los monárquicos. Y a este tenor ocurrieron las cosas en los principales centros urbanos de toda España por ser donde, si bien existen las minorías selectas, anidan los campos de fermentación de todas las patologías sociales, huérfanos hasta ahora de toda asistencia preventiva eficaz o de una enérgica y generosa intervención sanitaria.

Claro es que fuera de las capitales de provincia existe toda la inmensidad de la nación que trabaja y calla y permanece bastante ajena a estos pleitos, en gran parte artificiales o de un interés muy secundario, y que tiene sus derechos imprescriptibles, uno de los cuales es que no se la perturbe a cada paso por el capricho de unos cuantos.

Y esta nación, *por inmensa mayoría*, votó por la conservación de la institución monárquica y en contra de la república, aunque la institución republicana tuvo el sufragio mayoritario de casi todas las capitales, menos cuatro (Avila, Burgos, Cádiz y Soria) y el mayoritario absoluto en ocho provincias (Barcelona, Gerona, Huesca, Logroño, Madrid, Tarragona, Valladolid y Vizcaya), de las cincuenta que tiene la nación.

Esto es, de unos 80.000 concejales que se distribuyen desigualmente entre los 9.000 y pico Ayuntamientos que hay en España, salieron triunfantes 65.000 monárquicos y 15.000 republicanos. Menos de una cuarta parte de concejales republicanos. En régimen de buena y consecuente democracia, los republicanos no debieron considerarse *jurídicamente* triunfadores por los resultados de este *plebiscito;* sino en condiciones ventajosas de indudable progreso para proseguir ejerciendo ciudadanamente el sufragio y la propaganda en las elecciones provinciales y en las de Cortes, en las que, de obtener la mayoría de legisladores, el voto plebiscitario de la nación y el consiguiente acuerdo del Parlamento hubieran dado un estado perfectamente *jurídico,* indiscutible, a la instauración de la República.

Pero no fué así, y el advenimiento de la República a los dos días de verificarse las elecciones municipales, demostró la *causalidad pasional y violenta* que latía fuertemente en los republicanos y que determinó este como casi todos los hechos históricos de la misma naturaleza (juegos de azar y de envite, indignos de que se piense demasiado en ellos y de que a ellos se liguen más elevadas doctrinas e intereses), sin excluir la restauración de Sagunto, sin excluir la misma Dictadura del año 23 contra la que, al parecer, iban todas las protestas revolucionarias. Las mismas elecciones realizadas con relativa tanta paz demostraban y demuestran a unos y a otros, a republicanos y monárquicos de ayer y de hoy, cuál es el camino único y legal, verdaderamente humano, para escalar el Poder o influenciarlo, sin apelar a *las conspiraciones y a las violencias,* como hicieron los republicanos, y como Dios quiera que no hagan sus enemigos de ahora.

En esto, la Monarquía y los últimos Gobiernos monárquicos les dieron una excesiva lección de tolerancia y condescendencia que echa por tierra gran parte de la leyenda de tiranía, crueldad, despotismo y ambicioso apego al mando de la nación, así como de que el Rey o la realeza en España era el *obstáculo tradicional* infranqueable para todos los legítimos progresos políticos y sociales. Y decimos lección excesiva, porque el vicio intolerable en que habían caído y fueron sepultados todos los gobiernos clásicos liberales, incluso el último (vicio que va a ser corregido ahora con el extremo contrario; vicio que trató de corregir Primo de Rivera), era el de *dejación de toda autoridad* ante todo ruido de calle, ante toda multitud, formárase como se formara, que gesticula y grita, sin cuidarse de penetrar dentro de las cosas, dentro del pueblo, conocer sus necesidades, anticiparse a sus clamores, educarlo y guiarlo, prevenir sus irracionales convulsiones y dominar éstas si se producen, cumpliendo rigurosamente las leyes escritas sin ningún género de contemplaciones.

El resultado de la elección, que no era sino un contratiempo para los monárquicos, envalentanó excesivamente a los republicanos, que movilizaron todas sus huestes de alborotadores, amedrentaron y dividieron al Gobierno re-

duciéndolo a la impotencia por sus ministros cerril y obstinadamente liberales, y determinaron al Rey a dejar una Autoridad que ya no podría recuperarse y mantenerse sin algún derramamiento de sangre. Esta consideración, expresión de generosa bondad en unos y de cobardía o blandenguería en otros, lejos de desarmar a los revolucionarios, les envalentona y exalta hasta producir la amenaza de esa violencia si no se les entrega el Poder. Y así sucedió.

Es de advertir que esta blandenguería y dejación de autoridad pareció llegar al colmo cuando días antes, el 24 de marzo, el *Consejo Supremo del Ejército y Marina,* presidido por el general Burguete, dictó una casi absolución de los que formaban el gobierno provisional en el conato de revolución de diciembre pasado (como también se había hecho lo propio con el Sr. Sánchez Guerra por lo de Valencia del año 29), por cuyo motivo pasaron de la cárcel a ser candidatos triunfantes, muchos de ellos o sea los madrileños, en las elecciones, y del Ayuntamiento de Madrid al Gobierno actual de la nación.

Son de considerar las razones en que defensores y juez apoyaron esta casi absolución de los seis años de prisión que les correspondían, y que así dadas por válidas tanto debieron influir en el ambiente público. Los defensores se apoyaron en estos argumentos: los reos confesaron su delito; pero no basta la confesión para constituir prueba; los reos son acusados de haberse rebelado contra la Constitución y los Poderes que en virtud de ella gobernaban; es así que la Constitución fué anulada y perjurada por el golpe de Estado de Primo de Rivera, sancionado por el Rey; luego no existe delito en los insurgentes sino en los que resistían a la revolución. Este fué el argumento Aquiles que manejaron los revolucionarios durante todos estos ocho años llamados indignos, como si en las sociedades políticas no hubiera mayores valores que los de las leyes positivas, como si *la salud del pueblo no fuera la suprema ley,* como si *la situación social insufrible* anterior al 13 de septiembre de 1923, no hubiera hecho necesaria y justificadísima una intervención extraordinaria y eficaz, bien de tipo militar o de tipo civil (que hubiera sido mejor), que suspendiese aquella *parte de Constitución o de leyes* que estorbasen el intento, *consérvese* lo restante en todo vigor y *créase* lo que los imperativos supremos de la vida hacen indispensable hasta que, con una mejor cooperación ciudadana, *no revolucionaria,* se instaurase *una normalidad constitucional,* la que fuese. Ese sería y será siempre el recto camino para toda evolución y progreso políticos.

He aquí cómo se expresaban el *Partido Socialista* y la *Unión General de Trabajadores* en el manifiesto que publicó la Prensa del 24 de marzo:

«El golpe de Estado del 13 de septiembre de 1923 es un atentado al Derecho constitucional, que castigan duramente las leyes, cometido por el régimen en su propio beneficio. El régimen obligado por juramento solemne a cumplir y hacer cumplir la Constitución, además de no ofrecer ninguna resistencia a los sublevados, les entregó el Poder, haciéndose con ello solidario en las responsabilidades. Desde este instante aparece el régimen sublevado contra el Derecho constituído, y obrando con poderes absolutos realizó toda clase de atropellos e ilegalidades contra el pueblo».

No parece sino que antes del 13 de septiembre de 1923 no había aún republicanos y enemigos irreconciliables de la Monarquía, por no encontrarse mo-

tivos suficientes para esa actitud antimonárquica y revolucionaria. Dijérase que entonces y ahora se propugnaba la República por conceptuarla la forma más perfecta de gobierno para la nación, y ni entonces ni ahora tendríamos nada que reprochar.

Pero, además, insistimos, los republicanos, los antimonárquicos y socialistas de los ocho años no entran en el examen y valoración de los hechos sociales y políticos anteriores a la Dictadura, que no están todavía estudiados objetiva y serenamente y que son, sin embargo, el antecedente obligado para enjuiciarla a ella y a sus acusadores. Tenemos sí, campañas alborotadas parlamentarias y periodísticas sobre los *sucesos de Barcelona,* sobre la *guerra de Marruecos,* etc., pero todo ello con criterio unilateral y partidista, como arma de combate. No tenemos un estudio crítico, objetivo y de conjunto que enlace y explique satisfactoriamente la *Semana trágica* de Barcelona, el *terrorismo,* el *separatismo* y el historial de la *Confederación Nacional del Trabajo,* de todo lo cual no sabemos sino que, aun cuando estos fenómenos patológicos aparecían bastante localizados en Barcelona y Cataluña, hacían la vida insufrible en casi toda la nación, pues el mal directo también se iba extendiendo por otras provincias. No se olvide que de Cataluña vino el golpe de Estado y con un formidable ambiente general de aplauso o asentimiento. Pero esa incompleta o falsa visión de las cosas de Cataluña, así en el orden político como en el social, visión, como digo, forjada por la Prensa y el Parlamento más que por el análisis depurado de los hechos (aun cuando haya atisbos y seguras fuentes de información que la desmienten), perturbó y embarulló de tal manera el ambiente público, aun de personas muy honorables e inteligentes, que a ello debe atribuirse la crítica excesivamente apasionada contra la Dictadura y sus hombres, y el apoyo y la lenidad con que se favoreció a todos los que hasta ahora hicieron el papel de revolucionarios. Veamos cómo esta marea cegadora de las inteligencias parece que llegó hasta el *Consejo Supremo de Ejército y Marina,* sentando una teoría que si fué del agrado y conveniencia de los entonces reos hoy no la aceptarían en cuanto hacen de gobernantes.

Dice así uno de los considerandos de la sentencia casi absolutoria (hablamos, excusado es decirlo, en sentido puramente doctrinal, pues guardamos todo género de consideraciones para las personas tanto de jueces como de acusados a quienes deseamos todo bien):

«Si bien los hechos que ejecutaron los acusados evidencian la existencia del delito referido, cabe admitir que *procedieron a impulsos de la penosa impresión que en ellos llegó a producir la situación creada en el país,* y que si en sus ánimos germinó la *idea de la rebeldía y se dispusieron a practicarla,* procurando que se les sumaran, al mismo fin, los elementos más eficaces para conseguirlo, actuaron en un estado de *obcecación disculpable,* que no les impidió, sin embargo, preocuparse de que se evitaran, o al menos se atenuaran los actos de violencia, y si la realidad puso de manifiesto cuán distante está de las posibilidades humanas que se realicen evoluciones políticas tan trascendentales, sin violencias ni peligros de la máxima gravedad, es indudable que *no tuvieron intención* de ocasionar daño tan grave como el que se produjo, y ante tales circunstancias *no sería justo* desconocer que en todos los acusados concurren motivos de atenuación muy calificados que necesariamente han de pesar en el ánimo del juzgador para fijar la pena que debe aplicarse por el delito cometido».

Con este criterio que trata de *disculpar la rebeldía considerándola como fruto de una obcecación dimanada de la penosa impresión que puede producir a cada uno la situación del país o de la localidad en que vive*, y con el alegato anterior de que suspendida en parte o aún totalmente una Constitución política, quedan muertas todas las leyes e ilegítimo todo gobierno, dígase si los *anarquistas* de ayer y de hoy, los *comunistas* de hoy y de mañana y aún los delincuentes de toda laya, que también tienen su visión particular de la sociedad en que viven y sus obcecaciones, no tienen igualmente un perfecto derecho a *rebelarse* y a que nadie les ponga una mano demasiado dura. Si hay lógica en el mundo hay que admitir estas consecuencias, digan lo que quieran todos los abogados y leguleyos y ateneistas que andan por ahí.

A nuestro juicio, lo ocurrido en estos altos tribunales, que debemos considerar como exponentes de amplias zonas intelectuales y ciudadanas, es lo más grave, lo que más delata la profunda perturbación, el gran vacío espiritual que padece en estos momentos nuestra infortunada patria. Nos dice que están relajados los principales vínculos de la vida moral y social de la nación, y que los llamados a mantenerlos tensos y vivos no han acertado a cumplir con sus deberes; que han fracasado los métodos hasta ahora empleados para llegar al fondo, a la entraña viva del alma española y formar en ella una vigorosa y clara conciencia moral y ciudadana.

En esta disposición de ánimos, de febril impaciencia y osadía en unos, de indecisión, de transigencia (que puede tener estas interpretaciones: *criterio liberaloide, cobardía egoísta* o *complicidad vengativa*) y lenidad compasiva (que puede ser sublime virtud cívica y cristiana) en otros, empezando por el Rey, llegó el lunes 13 de abril, día de supremas resoluciones en ese pequeño mundillo de la política profesional, hervidero y culminación de todas las más feas pasiones bajo las más espléndidas y vistosas apariencias.

Entre estos últimos, los antiguos monárquicos, ya los que formaban parte del Gobierno o ya los que estaban fuera, se mostraron las mismas o parecidas opiniones y *posturas* que reflejamos en la crónica anterior con motivo de la última crisis: muy pocos fueron los que opinaron resueltamente por el *mantenimiento del principio de autoridad* hasta que el plebiscito del día 12, iniciado con fortuna para los antimonárquicos, no se terminase en uno u otro sentido con las elecciones provinciales y las parlamentarias; la mayoría, recordando todavía agravios reales o imaginativos de la Dictadura, quemando incienso ante el dios *ruido de las masas*, de las pobres masas que lanzan a la calle los modernos *sofistas* o traficantes de la política (salvas excepciones), manifiestan que se impone el cambio total de régimen. El propio Alba, en cuya actitud nos detuvimos algo en la pasada crónica, se apresuró a manifestar el día 13 desde París lo siguiente:

«Hay que evitar la guerra civil a toda costa. Por ello, nosotros, liberales, demócratas, constitucionalistas no tenemos más que una ruta a contemplar: la trazada soberanamente el domingo por el voto de la nación». «Yo no colaboraré ya a ninguna solución dinástica intermedia, ni menos habré de dirigirla; pues que España así lo quiere, vaya a la República, pero sin los estragos de la revolución».

Por su parte, Melquiades Alvarez, jefe del *reformismo* y sostenedor del principio filosófico de la *accidentalidad de las formas de Gobierno,* excelente lema para un teólogo, pero no para un político activo, manifestó el día 14 al salir de Palacio de evacuar la serie de consultas que abrió el Rey en la última tarde de su reinado:

«Se lucha entre Monarquía y República, y el pueblo optó por la República. He dicho al Rey, y se lo he dicho con toda franqueza, al mismo tiempo que con toda cortesía, que no le queda otro recurso que obedecer ciegamente la voluntad del país y ausentarse de España, dando libre acceso a los ideales republicanos de la nación».

Pero, ya los otros, los osados e impacientes, por boca del *Partido Socialista* habían dicho por una nota facilitada en la noche del lunes 13, lo siguiente:

«La Ejecutiva del partido socialista estima que ha sido tan rotunda y expresiva la declaración de la voluntad popular, que no cree posible se intente *subvertirla ni retrasar las consecuencias inevitables del espléndido acto plebiscitario del domingo;* pero si, por obcecación o insensibilidad, se intentase esterilizar el esfuerzo realizado, el partido socialista, obediente a su deber, y de acuerdo con la Unión General de Trabajadores y los partidos republicanos, *buscaría el modo de dar satisfacción* a los legítimos derechos de la organización obrera y la democracia española».

La amenaza era bien clara. Y para dar testimonio más fehaciente de ella, desde la tarde del lunes no cesan las turbas (no *el pueblo,* como se dice enfática y falsamente, sino aquella parte del pueblo que desciende, empujado, a la categoría de *populacho)* de irrumpir en las calles vociferando, agitando la bandera republicana y cometiendo los acostumbrados desmanes, afortunadamente no muy graves.

Durante la mañana del martes, 14, en que ministros del Rey y titulados ministros de la República alboreante estaban como en sesión permanente, aquéllos en Palacio y éstos en el domicilio del D. Miguel Maura, hubo un *aparte* hacia el filo del medio día entre el Conde de Romanones y el Sr. Alcalá Zamora, en el que el primero, haciendo alardes de su consecuente *liberalismo populachero,* reconoció o hizo reconocer que «*en España se hallaba declarada virtualmente la República después de lo ocurrido en las elecciones, y que así se lo habían dicho al Rey* (los ministros *liberales) dejando a su arbitrio el procedimiento para acatar la voluntad del pueblo, pero desde luego partiendo de la base de que esto era primordial, y serían ya inútiles cuantas resistencias se quisieren oponer a la ola que todo iba arrollando; que todos sus trabajos dentro del Gabinete Aznar se habían encaminado a evitar derramamiento de sangre, y que siempre propugnó por la intangibilidad de los principios democráticos, y que siempre combatió los procedimientos de represión violenta, y aseguró que a él debe España el que no haya corrido la sangre en mayor cantidad*».

Parece que el Sr. Alcalá Zamora manifestó su deseo de que «*en vista de las circunstancias, se adoptara una solución rapidísima; tan rápida, que el plazo lo fijó en horas, y éstas muy pocas, declinando en otro caso toda responsabilidad de cuanto pudiera ocurrir en el día de mañana si durante el de hoy no se daba satisfacción plena a las ansias populares*».

Entonces el Conde de Romanones pidió, a cambio de lo que se entregaba, «*garantías para que la familia real abandonara España sin entorpecimiento de ninguna clase*». A lo que respondió el Sr. Alcalá Zamora, «*que por parte del Gobierno provisional no había de correr la sangre; pero que su posición era tan fuerte y su decisión tan inquebrantable, que si por aquellos que estaban empeñados en sostener lo insostenible no se les daba una rápida salida para la implantación de la República hoy mismo, ellos no retrocederían ni ante nada ni ante nadie.*

Pero, antes de terminar el último Consejo de Ministros a las seis de la tarde, en que todo quedó terminado, ya a las cinco los concejales de mayoría republicana y socialista habían tomado casi por asalto el Ayuntamiento, cambiando la bandera y el retrato del Rey por los símbolos de la República. A las siete y media, y previa la seguridad obtenida del Director de la Guardia Civil de que el benemérito instituto *garantizaría el orden* para unos y para otros, los que iban a ser Ministros de la República se posesionan, sin fórmula alguna, del Ministerio de la Gobernación, y desde allí empezaron a dar órdenes y gobernar hasta el día, sin el menor obstáculo. La misma operación, salvos detalles, se hizo en todas las poblaciones de España en aquella misma tarde y en el día siguiente, con la particularidad de que en Barcelona se anticiparon a hacer la proclamación de la República y del *Estado Catalán*, con el Sr. Maciá al frente, a las dos de la tarde, mucho antes que en Madrid, y con efectos más trágicos, pues en pocos días fueron asesinados una docena de *sindicalistas libres* y clausurados sus centros *antirrevolucionarios*.

Entre tanto, el Rey recibía y daba la despedida entre las personalidades particulares y de la alta nobleza que no supieron, no pudieron o no quisieron ofrecerle otra cosa que lágrimas y sentimientos, y hacia las nueve de la noche partía con su acompañamiento en dirección a Cartagena.

Antes, y al parecer como fruto maduro de no recientes resoluciones, el Rey dejó el siguiente documento histórico que creemos digno de figurar en estas páginas y dice así:

«Las elecciones celebradas el domingo me revelan claramente que no tengo hoy el amor de mi pueblo. Mi conciencia dice que ese desvío no será definitivo, porque procuré siempre servir a España, puesto el único afán en el interés público hasta en las más críticas coyunturas.

Un Rey puede equivocarse, y, sin duda, erré yo alguna vez; pero sé bien que nuestra Patria se mostró en todo momento generosa ante las culpas sin malicia.

Soy el Rey de todos los españoles y también un español. Hallaría medios sobrados para mantener mis regias prerrogativas en eficaz forcejeo con quienes las combaten. Pero, resueltamente, quiero apartarme de cuanto sea lanzar a un compatriota contra otro en fratricida guerra civil. No renuncio a ninguno de mis derechos, porque más que míos son depósito acumulado por la Historia, de cuya custodia ha de pedirme un día cuenta rigurosa.

Espero a conocer la auténtica y adecuada expresión de la conciencia colectiva, y mientras habla la nación, suspendo deliberadamente el ejercicio del Poder real y me aparto de España, reconociéndola así como única señora de sus destinos.

También ahora creo cumplir el deber que me dicta mi amor a la Patria. Pido a Dios que tan hondo como yo lo sientan y lo cumplan los demás españoles.—Alfonso XIII.

Por este documento, tan denso como sencillo y sereno, y tan diferente de las arengas revolucionarias con que nos han atronado los oídos los que hoy ocupan el Poder, se comprende el verdadero fondo de la realidad social y política de España y todo cuanto de falso y artificioso bulle en la superficie.

La Monarquía, a nuestro juicio, se coloca ella a sí misma en el lugar que le corresponde después de más de un siglo en que se la somete a un riguroso análisis filosófico, histórico y de experiencia, luego de las centurias en que permaneció absoluta e indiscutida. No se alegan derechos absolutos y personales, sino derechos históricos, controlados por la conciencia colectiva actual, cuya auténtica y adecuada expresión se espera, puesto que las elecciones inmediatamente pasadas sólo demostraron la voluntad negativa contra la Monarquía de *una gran parte del pueblo*. Con la otra parte del pueblo, acaso la mayor, acaso la menor o la indiferente, y con los elementos de fuerza con que cuenta siempre y debe contar todo Poder constituído, es indudable que el Rey podía, lo que se dice, *dar la batalla*. Pero, antes que *los horrores de una guerra civil*, el Rey, más noble, más generoso y más demócrata y humanitario que sus crueles adversarios, opta por ausentarse y dejar libre el campo a un más o menos largo y depurado *plebiscito*.

Este nuevo concepto de la Monarquía, como expresión de la seria y auténtica y razonable voluntad nacional, recuerda lo que el antiguo pueblo español quería de sus reyes y de su monarquía naciente por aquellas frases que empleaba en las fórmulas de sus juramentos de obediencia: «*Rey serás si ficieres derecho, e si non ficieres derecho, non serás rey*»; y aquellas otras de los aragoneses: «*Nos, que cada uno valemos tanto como vos y que juntos podemos más que vos, os ofrecemos obediencia si mantenéis nuestros fueros y libertades, y si no, no*».

Es decir, se reconoce, lo reconocen los antiguos y los de hoy, que la nación tiene pleno derecho a *cambiar de gobernantes* (sean de Monarquía o sean de República) cuando entienda unánime o casi unánimemente que *no hacen derecho;* para lo cual lejos de ser la revolución, la violencia, un medio legítimo, es un procedimiento criminal, porque altera la paz, interrumpe el trabajo, perturba el cerebro, apasiona los ánimos y desmoraliza las voluntades por muchos años, impidiendo o retrasando la marcha de la cultura y de la buena organización social, que es por donde ha de venir todo tranquilo, legítimo y progresivo cambio político. Que es el método que debieron seguir y no siguieron los republicanos triunfantes de hecho para que su obra fuese perfecta. El propio D. Jaime de Borbón en su *Manifiesto* del día 23 del corriente viene a admitir la justicia irreprochable e irrebatible del *sufragio nacional* por estas palabras:

«Hemos llegado a unos momentos, dice, en que todas las fuerzas de orden deben entrar en acción. Han de acudir con ánimo decidido a las elecciones generales constituyentes, que deben ser un verdadero plebiscito nacional, y para las que pido al Gobierno Provisional que adopte el único sistema de escrutinio que permite aprovechar hasta el último voto de todos los ciudadanos, la repartición proporcional integral usada en las grandes naciones europeas. En estas elecciones deben pronunciarse, de un modo definitivo, sea por la República, sea por la Monarquía renovada, progresista, ampliamente descentralizada. Si la voluntad nacional, libremente expresada, se pronunciara en

favor de la República, yo pediría a los monárquicos que colaboraran a la obra inmensa que es construir la Federación de la nueva España».

Así hablan los dos últimos representantes de la vieja, secular y veneranda Monarquía Española, con un espíritu más elevado, más distinguido, pulcro y generoso, como esencia que se escapa de antigua ánfora que se rompe, que el espíritu que ha guiado y dirigido a la turba arrolladora de estos días. Y aquel espíritu, y no éste, es el que aconsejaríamos a los que hoy, confundiendo, acaso (como sucedió en otros tiempos, y ahora y siempre han hecho los contrarios) las cuestiones de *sentimientos personales* con las *cuestiones nacionales*, tratasen de restablecer cosas que, a nuestro juicio particularísimo, han caído para siempre. Se explica la llamarada de la indignación.

Porque, a lo que no hay derecho, lo que es un delito, que luego la Historia va sentenciando y castigando, es a *cargar sobre determinadas personas e instituciones todos los baldones, todas las podredumbres antecedentes y concomitantes de la sociedad*, para que las masas inconscientes, ignorantes y siempre dolientes por tantas injusticias, privaciones y atropellos como sufren, no precisamente de las altas esferas sino de las más llanas y próximas, *concentren sus odios y sus iras vengadoras* en aquellos *nombres* que la chusma pseudointelectual, los malhechores de la palabra y de la pluma, van señalando como *mitos* creados por la CALUMNIA hasta lograr la *explosión revolucionaria*.

Y esto es lo que ha sucedido ahora como en la víspera de todas las revoluciones de España y de casi todos los países. Sin remontarnos mucho, recordemos los nombres de Isabel II, Antonio Maura, Primo de Rivera, sacrificados a la calumnia y al odio. No pretendemos santificar o cubrir faltas y errores; entendemos que en los gobernantes hay que distinguir siempre, no para la indulgencia sino para el trato, las dos personalidades, la privada y la pública. Es norma cristiana y de buen sentido, y a ella responde, mirando muy alto, la conducta seguida y aconsejada por el *sector llamado de orden o de derechas*, que, hasta cierto punto, puede considerarse el vencido o desplazado, en este estado de nuevo régimen.

Porque, ¿qué no se podría decir y hacer si los que hoy están, en cierto modo, en la oposición, empleasen el mismo criterio y los mismos procedimientos empleados hasta hace poco por los que hoy gobiernan y reclaman *el orden* por ellos mismos tantas veces ridiculizado y quebrantado?

Es verdad que en este trance histórico por que hemos pasado y estamos pasando se han notado algunos notables progresos: *apenas hubo agresiones y víctimas personales, ni de ataque, ni de resistencia u oposición*. No faltará quien califique este fenómeno de verdadera degeneración. No somos de este parecer, aunque la degeneración exista y haya aparecido en forma no sospechada durante *las manifestaciones* de los días 14 y 15, en que, día y noche, se volcó en las calles todo lo más recóndito de las poblaciones, incluso la población carcelaria y de mala vida, para celebrar el advenimiento de la República Española. Todo lo malo, todo lo vergonzoso y soez y calumnioso e impregnado en odio vengativo que hemos dicho cultivado por la Prensa revolucionaria, todo está recogido y fermentando en el interior de esas pobres ma-

sas entregadas a una orgía primitiva, según pudo apreciarse por el *griterío incesante y feroz* y los *mueras y abajos* que proferían aquellas turbas frenéticas, en que abundaban los jóvenes, las mujeres y los niños. Ha sido para el que esto escribe el dolor más profundo de su vida. Cierto que, al revés de lo que sucedía otras veces en que las turbas motinescas se veían siempre azuzadas por elementos directores, ahora aparecían calmando, conteniendo y moderando los ímpetus y los deseos que expresaban sus gritos y sus gestos. ¿Podrán seguir conteniendo y encauzando los dirigentes de ahora esas masas, ya salidas de madre, de quienes se sirvieron para subir al Poder, ofreciéndoles lo que, según el *mito* formado, les negaba criminalmente la Monarquía?

Este interrogante pesa sobre la República Española como el Comunismo pesa, como un azote, sobre casi todos los países del mundo. El Comunismo de hoy es el Socialismo de ayer, de hace treinta años; como el Republicanismo de hoy es el Liberalismo de las pasadas etapas. Hay un fondo de identidad, cambian los nombres; pero la *realidad* les moldea a todos y les obliga a emplear los mismos procedimientos hasta que viene otro estallido. ¿Por qué serán casi idénticas todas las revoluciones?

LAS CAUSAS. Siquiera sucintamente debo señalar las causas de esta pequeña revolución española aún no terminada. Aparte lo ya indicado en el relato comentado, insisto en que hay dos principales causas de este acaecimiento: una de orden material y económico, y otra de orden espiritual o religioso.

Desde los tiempos clásicos de Grecia y Roma en que la Historia nos presenta tipos de alteraciones políticas tan semejantes a las nuestras, puede observarse que en el fondo de todas ellas hay una reclamación violenta por carencia de medios de subsistencia en los que se lanzan al asalto o lo provocan. En mayor o menor escala, los asaltantes logran su acomodo, principalmente ocupando las funciones retribuídas del Gobierno y dictando algunas disposiciones distributivas. Por un tiempo quedan tranquilos y satisfechos los que lograron situarse; pero no así los desposeídos o los nuevos necesitados, formados por todos los sobrantes de los oficios y profesiones en que se diversifica el trabajo productivo, los cuales inician una nueva era de campañas oposicionistas, bajo los más especiosos pretextos científicos, morales o literarios, hasta que logran articular fuerza bastante para hacer la nueva revolución. Todo el mundo sabe la situación aflictiva, insostenible y agónica (a todas luces inhumana) de muchos de los hombres que ahora han subido.

Varias veces hemos hablado aquí, con propósito deliberado para llevar al lector al fondo de la vida nacional, de las *crisis agudísimas* que vienen experimentando las *carreras y profesiones intelectuales*.

¿Sabéis cuándo y por qué empezó la agitación estudiantil contra determinado elemento militar, la Artillería, y precisamente bajo la dirección de Sbert? El mismo lo ha contado (*La Libertad*, 8 de noviembre de 1930) y conviene recordarlo. Era por septiembre de 1922, siendo jefe del Gobierno Sánchez Guerra, un año antes de venir la Dictadura:

«Aprovechando, dice Sbert, el receso veraniego, se habían desenvuelto vagas

rencillas y sugerido a Sánchez Guerra *la concesión gratuita del título civil de ingeniero industrial a los jefes y oficiales del Cuerpo de Artillería*. Se buscaba con ello *facilitar la salida, descongestionar escalafones,* ganar simpatías en el que era puntal firme de la corona—si es que la corona puede sostenerse con sólo puntales—, y otros fines que el Sr. Sánchez Guerra quizá no conocía, igualmente patrióticos. Y apareció en septiembre, un año antes de la ascensión del general Primo de Rivera, un decreto que consumaba semejante tropelía, reconociendo un decreto inexistente. La Asociación de Alumnos de Ingenieros y Arquitectos, cuya presidencia me había sido entregada en Marzo de ese año, se dirigió a todas las Asociaciones, fueran o no confesionales, para recabar su unión en un Comité nacional, etc.»

No es aventurado afirmar que la hostilidad contra Deusto y El Escorial, que tanto exacerbó a los universitarios, y la misma campaña contra la enseñanza religiosa, digamos más concretamente contra los colegios de religiosos, tiene un fondo puramente económico; se pretende, por una parte, limitar el número de licenciados y doctores, y por otro ampliar lo más posible las plazas de enseñanza considerada como una de tantas industrias lucrativas. Esto es todo.

Hasta tal punto la *búsqueda del vivir* trae a las gentes, a las masas de aquí para allí sin rumbo fijo, que ahora aparece un nuevo fenómeno social y político enteramente contrario a las normas usuales. Escuelas y partidos han tenido siempre un gran afán por abrir y ensanchar sus filas; hoy existe la tendencia a cerrarlas y apretarlas por miedo a la posible competencia. Como durante el período de la Dictadura, ahora las nuevas enseñas reunen adhesiones insospechadas y sospechosas.

Sólo tres testimonios. En estos últimos días han celebrado asambleas los partidos *Alianza Republicana* y *Partido R. Radical Socialista*. El primero acordó lo siguiente:

«Sin perjuicio de abrir las puertas de nuestras organizaciones a cuantos elementos de buena fe deseen colaborar en la obra de afianzamiento de la República, procuren *evitar por todos los medios el peligro ya acusado en varias regiones de que los antiguos caciques monárquicos se entrometan en nuestras filas* desvirtuando la obra revolucionaria». Y el segundo acordó: «Reformar el reglamento del partido en el sentido de *adoptar determinadas garantías frente a los nuevos afiliados de antecedentes sospechosos*» *(El Sol,* 28 de Abril).

Más explícito está aún el *Sindicato Unico del Ramo de Sanidad* de Madrid que, al referirse al programa mínimo de sus reivindicaciones inmediatas nos habla de «los modestos trabajadores de la sanidad (enfermeros, mozos y sirvientes), *víctimas* de una inhumana explotación y tiranía por la inútil *intromisión de las órdenes religiosas en los servicios sanitarios del Estado, la Provincia y el Municipio*».

La otra causa es de orden espiritual y religioso. Tan grande como fué y es el abandono, más aún, la hostilidad o el desdén, con que las clases altas y burguesas trataron a sus obreros y dependientes, no cuidándose de que el *patrimonio sagrado* del trabajador, del empleado o del carente de trabajo, se mantuviese *suficiente* y bien *organizado* para evitar la miseria, la desesperación y el *revolucionarismo* consiguiente...; no menor fué el abandono espiri-

tual y religioso verdad en que se dejó crecer y desarrollarse la *gran masa de pueblo* que ahora se ha visto está totalmente ausente de nosotros y, por nosotros, de Jesucristo y de la Iglesia. Al sonar el clarín de la revolución, salieron afiliados y militantes de donde menos se podía sospechar. Tantas fueron las exigencias, las condiciones que se les imponían a ellos para acercarse a nosotros y a nosotros para acercarnos a ellos, que optaron por huir de la Iglesia y renegar de Cristo, a su pesar. Que son muy malos, peores eran los *paganos* y aun los *judíos* y Jesucristo y los Apóstoles a esos se acercaron y a esos convirtieron. La misma objeción hicieron entonces los *fariseos* y Jesucristo contestó que había venido precisamente a curar y atender a los malos y pecadores, no a los sanos y justos (Mat. IX, 13; Marc. II, 17; Luc. V, 32).

A las masas hay que recibirlas como son, para luego educarlas, partiendo del reconocimiento de sus necesidades y de sus reivindicaciones, y ayudándoles, con una *técnica* que no se improvisa, a satisfacerlas dignamente. Cultura religiosa y moral (que los fundadores de los institutos docentes querían que fuese para *los pobres* y abandonados, pues los ricos de sobra tienen quienes les atiendan) que penetre y arraigue en las almas, al propio tiempo que se confirma y florece la fe recibida, por la organización sabia y progresiva de las obras no permitiendo que la divina caridad se desacredite con la rutina de *una limosna* sin discreción, que espera a que el pobre descienda al último peldaño a confundirse con el fango.

¡Cuántas veces hemos dicho y hemos clamado aquí y fuera de aquí, que se estaba perdiendo un tiempo precioso con un sistema de actividades y de proselitismos de más aparato y ruido que substancia, de más apariencia que de fondo, y que era necesario formar *hombres completos,* el cristiano y el ciudadano, pero que la formación sólida del cristiano no estorbase, no empequeñeciese la formación libre del ciudadano, para que las obras propiamente *católicas* y las *ciudadanas,* específicamente distintas, no se mezclasen para no impedirse o comprometerse!

Excelentes cosas son las *novenas,* las *procesiones,* las *peregrinaciones,* las *entronizaciones,* las *estátuas,* las *banderas,* los *signos* todos del Catolicismo, los esplendores del *culto,* las *confesiones solemnes de fe,* los *reconocimientos legales* y los *actos oficiales* de religiosidad, en que se han ocupado predominantemente, casi *exclusivamente,* las actividades católicas, y que ahora corren la misma suerte que los *signos* de la Monarquía; pero hay cosas más fundamentales, más sólidas (no de quita y pon) y más fecundas que no debieron abandonarse como se abandonaron.

Así, en este epílogo, que pudo ser más doloroso, que Dios quiera no lo sea todavía, y que es una quiebra o un fracaso total de todo un sistema, vinieron a cumplirse las observaciones y previsiones que ya en el siglo XVI hiciera el gran pensador Melchor Cano:

«Yo hasta ahora imaginaba que la gracia no destruía la naturaleza, sino la perfeccionaba; y que los ejercicios de cristiano no quitaban el ser caballero al que los hacía, antes, si era señor, le hacían mejor señor, y si rey, mejor rey. Que si el zapatero, haciendo ejercicios, cosía peor el zapato, y el cocinero guisase mal la olla, no lo podría·

nos sufrir por más que nos alegase que se da a devoción y meditación; y así siempre he creido que la verdadera cristiandad y ejercicios de ella a cada cual mejoran en su oficio. Y una de las causas que me mueven a estar descontento... es que *a los caballeros que toman entre manos, en lugar de hacerlos leones, los hacen gallinas, y si los andan gallinas, los hacen pollos,* y si el Turco hubiera enviado a España hombres a posta para quitar los nervios y fuerza de ella y hacernos los soldados mujeres y los caballeros mercaderes, no enviara otros más a su propósito».

Se obstruyó el camino a la masa obrera para una verdadera sindicación profesional y saltó la valla.

Muchos comentarios sugieren estas palabras en las presentes circunstancias; los dejamos íntegros a los lectores. ¿Habrá enmienda?

La actitud de la Iglesia. Una de las pruebas más flagrantes de cómo la Prensa revolucionaria ha actuado y aún actúa sobre hipótesis gratuitas, cuando no *calumnias,* la tenemos en el hecho de haber atribuído al Cardenal Primado estas palabras, sobre las cuales se iba iniciando una furiosa campaña contra la Iglesia: «*Caiga la maldición de Dios sobre España si arraiga la República*».

Estas palabras fueron rotunda y solemnemente desmentidas; no obstante lo cual el ministro de Justicia, aun reconociendo que no fueron dichas, se permitió cursar una nota de tonos conminatorios al Sr. Nuncio, sobre «el acatamiento a los poderes constituídos».

En este punto la Iglesia española, como la universal, no puede conducirse con mayor prudencia de abstencionismo político, que ojalá se trocase en mayor intensidad de la *Acción Católica,* si bien creemos que ahora se orienta por el cauce tantas veces indicado en estas páginas. En la crónica anterior decíamos: «Durante todo este año, profundamente político, la Iglesia española ha guardado augusto y prudentísimo silencio». Y así vino el cambio de régimen sin gran conmoción religiosa.

Y si ahora lo rompe es para recomendar con toda claridad y con toda decisión la doctrina ya antigua de León XIII de «reconocimiento de los poderes constituídos», que no se observó antes como debiera, y más aún, en aquella segunda parte de sus enseñanzas que se referían a la *acción social* sobre el pueblo, como substitutivo de aquel antiguo poder político que iba abandonando en buena hora.

Empezando por el Sr. Obispo de Barcelona, que ya habló el día 16 en este sentido y luego el Arzobispo de Valencia el 17, casi todos los Prelados van dictando sus instrucciones casi en los mismos términos. La República no puede estar quejosa.

Contribuye a afirmar más y más esta tendencia las nuevas aclaraciones que el Papa acaba de hacer a la *Acción Católica,* pues así como se desnaturalizó antes el concepto de la *acción política* y el de la *acción social,* así ahora se iba introduciendo un nuevo confusionismo en la *acción católica.*

«La Acción Católica, dice el Papa (*El Debate,* 25 y 28 de Abril), no perjudicará las corporaciones del Estado, porque éstas actúan en el *terreno na-*

tural y civil, mientras la otra permanece en el *campo espiritual y sobrenatural*». «La Acción Católica debe actuar también *en el terreno obrero, no para usurpar o estorbar a la actividad sindical*, sino para *salvaguardar y procurar donde quiera el bien de las almas*».

¿Se entenderá esto de una vez y para siempre?

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

Madrid, Abril de 1931.

CHINA

LA CUESTIÓN MILITAR EN CHINA.—La guerra civil se terminó con la victoria del Gobierno de Nankin sobre los generales del Norte que se habían rebelado contra él. Contribuyó a esta victoria la decisión final adoptada por Chang Hsue-liang de ocupar la provincia de Hopei (Chihli) que estaba bajo las tropas de Yen Shi-san. Una inteligencia entre estos dos generales determinó a Yen Shi-san a retirarse a su antiguo feudo, o sea a la provincia de Shansi. La retirada de Yen Shi-san puso en grande aprieto a su aliado Feng Yu-shiang, el que comenzó una retirada general con el objeto de conservar su ejército dispuesto para los futuros planes, que a todos se presentan como un enigma. Los dos enemigos, pues, del Gobierno de Nankin se declaraban vencidos en el orden militar, y Chang Hsue-liang, que había contribuído a este triunfo de Nankin, creyó que debía ponerse en comunicación directa con el Gobierno de Nankin, y bajó a entrevistarse con los veteranos del Gobierno nacionalista. El recibimiento tributado a este aliado fué triunfal en todos los órganos del Gobierno, y se le admitió en el Consejo Central del partido. Con esta visita de Chang Hsue-liang el Gobierno de Nankin ha quedado en las mejores condiciones de poder llevar a cabo su programa de reconstrucción y de la unificación de China. Es cierto que bandas de comunistas están asolando parte de las provincias de Kiangsi, Honan, Hupeh y Fukien; que grupos de bandidos se han enseñoreado de muchos lugares de éstas y de otras provincias; que algunos generales de Szechwan y de Kwangsi dan señales de rebelión; pero hoy por hoy, si no retarda su acción contra estos elementos puede estar tranquilo, pues cuenta con medios suficientes para exterminar a todos estos enemigos, si de veras quiere deshacerse de ellos. Conincidió la visita de Chang Hsue-liang con la apertura de la cuarta Asamblea nacional, donde discutieron los problemas actuales y los medios con que contaba el Gobierno para resolver esos problemas. Se presentaron muchas proposiciones, se aprobaron muchos proyectos, se nombraron muchas comisiones, y a todos se encargó que, conscientes de los deberes contraídos para con el pueblo, dieran pruebas de más solicitud y perseverancia en el cumplimiento de esos compromisos. Fué, según se ha expresado algún periódico, una reunión de familia, donde todos se sujetan a las decisiones del anciano patriarca que la preside, sin atentar poner la más mínima oposición a las proposiciones del mismo. Con Chang Hsue-liang se extremaron las cortesías y los cumplidos. Gracias a

su oportuna intervención se podían reunir todos los afiliados al partido para seguir adelante en la regeneración de este pueblo. Chang Hsue-liang correspondía a tanta finura con la promesa de ser un adicto incondicional al Partido y de que procuraría extender la influencia del Nacionalismo en las Tres Provincias Orientales, abriendo sus puertas a las nuevas ideas e instruyendo a los habitantes de su territorio en los Tres Principios del Jefe difunto: como en efecto así lo ha hecho, después de su vuelta a Mukden (Fengtien), en donde se temía algo del nuevo rumbo que hacía tomar a las tres provincias, hasta hoy tan progresivas y pacíficas. Ha logrado convencer a sus generales de la oportunidad de esta nueva política y de las cesiones que ha hecho a Nankin, en cambio, como es natural, de que Nankin se encargue de la cuestión diplomática con Rusia y Japón. Chang Hsue-liang se siente débil entre estas dos potencias, y ninguna alianza mejor que la de Nankin para tratar las cuestiones que la Mandchuria tiene con Rusia y con Japón.

Vicisitudes de la cuestión con Rusia. El Delegado plenipotenciario chino a la Conferencia de Moscou ha pedido vacaciones a su Gobierno, y éste se la ha concedido. Ha venido a China, y ha enterado punto por punto de lo tratado en Moscou en las conversaciones preliminares con el plenipotencio ruso.

Este exige como condición previa para abrir oficialmente las conferencias, que China acepte el pacto-protocolo firmado en Khabarosk; y partiendo de este protocolo China está en un grado de inferioridad humillante que, dadas las nuevas ideas que tiene este pueblo, le es imposible aceptar. Firmó China ese protocolo bajo la amenaza de los fusiles rusos cuando se propusieron seriamente entrar en Kharbine (Harbin), de donde habían sido expulsados el Director y demás personal ruso del ferrocarril transiberiano. Hoy que ha cesado, al parecer, esta amenaza (los soldados rusos continúan en la frontera), China quiere prescindir de ese protocolo; pero Rusia no cede sino con ciertas condiciones ventajosas para ella. Esta nación cede del derecho derivado del protocolo de Khabarosk si China quiere tratar, además de la cuestión del ferrocarril, la cuestión del reconocimiento de los Soviets, y entablar con ellos relaciones comerciales y reanudar las relaciones diplomáticas. Como el plenipotenciario chino no estaba facultado por su Gobierno para responder a esta demanda de Rusia, ha venido a China para informar a su Gobierno y recibir nuevas instrucciones para seguir tratando con Rusia. No se sabe nada oficialmente de la actitud del gobierno chino; pero el plenipotenciario chino al despedirse de Nankin y dirigirse a Kharbine (Harbin) para continuar su viaje a Moscou, ha dicho que se reanudarán las conversaciones preliminares con Rusia a base del tratado de Mukden y Nankin. Esto da a sospechar que China cede a las instancias de Rusia de ser reconocida, entablar relaciones comerciales y abrir de nuevo los consulados. ¿Qué utilidad reportará la China si esa sospecha es una realidad?

La prensa, durante la estancia del plenipotenciario chino en Nankin, al enterarse de las exigencias soviéticas, ha llamado la atención del Gobierno sobre los posibles futuros peligros que para China significa el reconocimiento de los Soviets y la apertura de los consulados, que serán centro de propaganda co-

munista, como lo fueron anteriormente, y lo son en Inglaterra a pesar de haber incluído en el pacto que se abstendrían los rusos de toda propaganda comunista. Esperemos nueva información y sigamos de cerca la marcha de las conversaciones en Moscou, pues pueden tener una repercusión funesta para los pacíficos moradores de esta República.

SORPRENDENTE ACTIVIDAD GUBERNAMENTAL.

En la cuarta Asamblea nacional se reprochó a los gobernantes su indolencia y atonía, se censuró a los oficiales del partido el haber caído en los mismos defectos que los antiguos militaristas, no preocupándose sino de sus intereses particulares y de colocar en los puestos lucrativos a sus paniaguados, llevando el nepotismo hasta un extremo inconcebible; por lo que el partido nacionalista, lejos de atraerse al pueblo chino, lo estaba alejando de una manera que ponía en peligro su existencia, como se podía comprobar por la última rebelión, que había puesto en peligro la existencia del Gobierno a no haber sido por la oportuna intervención militar del jefe de la Mandchuria. Era pues preciso reformar las costumbres, dar señales de deseos sinceros de servir al pueblo, y coartar las libertades que los órganos del partido (tangpu) locales se tomaban, perturbando el orden y haciendo que de todas partes llegaran quejas por el modo arbitrario usado por los jóvenes en las cuestiones que suscitaban para perturbar a pacíficos ciudadanos: trabajar por hacer ver al pueblo que los Ministros en sus respectivas dependencias sabían cumplir con su deber para con la nación. De aquí el sinnúmero de Conferencias y de Asambleas tenidas por los diversos ministerios a los pocos días de haberse terminado la cuarta Asamblea nacional. Raro es el ministerio que no haya dedicado su semana a señalar los males de que adolece la China y los remedios que será necesario aplicar para la regeneración de China. Si es cierto que el pueblo no siente el entusiasmo que los corifeos nacionalistas se habían figurado que debiera sentir para llevar adelante los planes regeneradores del «Director difunto», no lo es menos que ellos no se habían preocupado seriamente de instruir al pueblo convenientemente sobre esos planes, y sólo habían limitado su actividad instructiva a declamar contra lo que ellos llaman «el imperialismo extranjero». Hoy, cambiado algún tanto el horizonte político exterior, podrán dedicarse al estudio y enseñanza de la reconstrucción del país. El Ministro de la Industria ha dicho que la cooperación del pueblo es indispensable para llevar adelante el programa del Gobierno. Es necesario, dice, cultivar las inmensas regiones del interior que están sin cultivar. El pueblo contesta que no se pueden trabajar esas inmensas regiones, porque están infestadas de bandidos. La importación, añade, supera a la exportación en 200 millones de taeles. Una cifra aterradora para el porvenir de la China. Y lo más triste del caso es que, siendo China una nación esencialmente agrícola, tiene que importar el trigo y el arroz en cantidades asombrosas. La exportación de los objetos característicos de China, tales como el té, la seda y la porcelana, va decayendo, y de año en año se nota que declina este comercio tan floreciente en otros tiempos. Las industrias del país también van a la zaga de las industrias extranjeras. Baste solo para muestra la industria algodonera. Hay en todo el país cuatro millones de husos, y de éstos hay en manos de los japoneses un

millón ochocientos mil. Solamente en Shanghai los japoneses tienen un millón cuatrocientos mil, mientras que las factorías chinas sólo cuentan nuevecientos mil. Está China, pues, en un retraso lamentable aun dentro de su propio país. Lo mismo se ha de decir de las cerillas y del cemento, material que hoy produce mucho, dado el uso que se hace del mismo para las carreteras, caminos, calles y edificios que se están construyendo en todo China.

El Ministro de Comunicaciones, además de haber inaugurado la potente estación radiotelegráfica de Chenju, cerca de Shanghai, y de haber tratado con las potencias interesadas para controlar los cables de China, tiene en estudio las proposiciones presentadas por la Compañía americana «Dollar» para la construcción de barcos y la erección de nuevas líneas de cabotaje. Estas proposiciones, como todas las de los americanos, llevan consigo el introducirse pacíficamente en todos los lugares, para apoderarse de ellos y ser más tarde los señores de todo, por lo mismo que son los dueños del dinero. Los chinos han formulado contraposiciones, y esta es la fecha en que nada ha dicho la prensa del efecto producido en los centros oficiales navieros de la Compañía «Dollar».

El Ministro de los Ferrocarriles, con una energía que merece aplauso, presentó al Gobierno los nombres de los generales que por su propia iniciativa se habían apoderado y aun detenían en su poder locomotoras y vagones en las diferentes líneas que tiene la China. Los generales, después del aviso del Gobierno, no van devolviendo sino poco a poco los materiales que se les exige, y aun conservan los que creen que pueden necesitar para el movimiento de sus tropas en caso urgente. El Gobierno sigue instando que entreguen al Ministerio correspondiente todo el material; pero hasta la fecha no han cumplido enteramente la orden recibida.

El Ministro de Estado, después de la calma en las conversaciones con los representantes extranjeros, debido a que las condiciones internas de este país no le favorecían las peticiones que siempre ha formulado para el abandono de la extraterritorialidad, ha vuelto a instar, y actualmente andan las cancillerías ocupadas con esta cuestión, que más o menos tarde se resolverá según los deseos de China; pero en la actualidad es muy problemática la cesión completa por parte de las potencias, debido a que el Gobierno de Nankín, si dice que domina en toda la China, su influencia no se extiende sino a algunas provincias, y aun en éstas esa influencia es muy limitada. La prensa diaria nos trae relaciones de lo acaecido en distintos lugares de las Provincias que están nominalmente bajo Nankín, por los que se ve claro que aún falta mucho tiempo para poder gloriarse Nankín de una manera clara y verdadera de su tan propagada fuerza y poder en todo China.

El Ministro que ha dado prueba de una actividad sorprendente ha sido el de Hacienda. El haber procurado el dinero más que suficiente para sostener la guerra civil, el haber derrochado, según se dice, el metal blanco para atraerse a muchos jefes de la coalición nordista, y el trabajo que se ha impuesto para unificar la Hacienda china, presentándose por primera vez un Presupuesto (probable, se supone, y sin esperanzas de que se amolden a él, dada la costumbre inveterada de este país), dice mucho en favor de su trabajo, energía y deseo de levantar a la China. Al comenzar este año se ha promulgado la tarifa del nuevo arancel aduanero. Hay que confesar que han sido los redactores

de este arancel muy comedidos y transigentes. Es cierto que la China carece aún de muchos objetos y que necesita para su bienestar importar del extranjero. Sus industrias están aún muy atrasadas. El arancel más subido es con respecto a los vinos y al tabaco, y han puesto el cincuenta p. c. Con esta nueva tarifa el Ministro de Hacienda cree que se podrá salir al paso de los gastos que necesita el Gobierno en este período de reconstrucción. Pudiera ser que, dado el estado del dinero chino que retrae a los comerciantes chinos de hacer pedidos al extranjero, las entradas que se figura el Ministro de Hacienda no fueran tantas, y que le suceda lo que a la lechera de la fábula; pero podrá contentarse con haber ejercido un derecho soberano de China, el de fijar el arancel de su país, aunque sin resultado efectivo en la palabra de honor dada en las Conferencias de Washington de abolir el «likin» en el momento que China pudiera fijar su arancel aduanero propio, sin ingerencia alguna extraña a China. Ha publicado el arancel, ha promulgado su fuerza de ley desde primero de año, los extranjeros pagan esas tarifas; pero el «likin» no ha desaparecido. Introducido este abuso por los gobernadores provinciales sobre los géneros que pasaban por su provincia, y con los que salían al paso a muchos gastos provinciales, no acceden a las órdenes del Gobierno de cerrar las puertas a esas entradas, que ahora, con la nueva ley arancelaria, y por el compromiso contraído con las demás naciones, el Gobierno de Nankin ha mandado abolir para hacer ver que China cumple los compromisos contraídos. En algunos lugares donde la influencia de Nankin es más directa han cambiado el nombre; pero los derechos aduaneros provinciales se siguen pagando, después de haber pagado al entrar en China los derechos fijados en el nuevo arancel. Las protestas de los comerciantes no surten efecto, y se recomienda la tolerancia y la paciencia para arreglar esta y otras cuestiones que hay pendientes con los chinos.

Otro de los problemas que pone en tensión los nervios del Ministro de Hacienda es la cuestión de la baja cotización a que ha descendido el dinero chino. El patrón plata que tiene este país ha descendido y está descendiendo en grado tal, que pone en peligro la Hacienda misma del Gobierno. Como este peligro ya deja sentir sus efectos en los mercados extranjeros, los financieros de esos países están excogitando medios para poner fin a ese descenso y hacer que China pueda recobrar el poder hacer pedidos al extranjero, de lo que se retraen ahora los comerciantes chinos debido al cambio bajo que tiene su moneda. Se acude, como es natural, al empréstito. Se está negociando actualmente con Nankin un empréstito, que por la cantidad de que se habla, va a ser un empréstito digno de América como emisora, y de China como receptora. Los prohombres políticos de Nankin, en sus manifestaciones particulares, han hablado en favor del empréstito; pero a todos preocupa el uso que se va a hacer de ese dinero. La consecuencia más probable del triunfo será que esa cantidad puesta en manos de los chinos no rinda a la nación los provechos que tiene derecho a esperar. Se habla de que servirá para licenciar a los soldados excedentes, para socorrer a los «sin trabajo», para fomentar las industrias nacionales, para montar eficientemente todas las vías de comunicación, para otras muchas necesidades que tiene este país; pero de esto se encargará el tiempo, es decir, del modo de emplear este empréstito, en caso de que llegue a ser un hecho.

La cuestión de la enseñanza. Como se ha podido ver, en todos los ministerios se trabaja y se formulan leyes para hacer de la China una nación independiente y grande. Todas las leyes a eso tienden, y hay que confesar que, si no todas llegan a implantarse y a surtir el efecto deseado, se nota en los legisladores un afán real de hacer algo por su país. En el único ministerio que se trabaja, debido a un concepto erróneo que reina en el mismo, por no hacer de la China una nación modelo en el progreso paralelo de todas sus actividades, es en el Ministerio de Instrucción Pública. No vamos a estampar en esta crónica las leyes sectarias que han salido de este Gobierno contra la enseñanza religiosa de cualquier denominación que sea, pues sería preciso emplear toda esta Revista para ello; pero sí queremos hacer notar que lo que se intenta es desterrar la Religión, bajo cualquier forma, de los corazones de la generación actual, para hacer de ella una generación atea. Mejor suerte merece este pueblo profundamente religioso; pero los nuevos directores de la política, deslumbrados por el progreso material, olvidan que el fundamento de todo progreso, que merezca el nombre de tal, debe estar basado sobre la roca de la Religión. Tienen, repito, un concepto erróneo de la educación, y obran en conformidad con ese concepto. Poco después de haber ingresado el general—presidente Chiang Kai-shek en la secta protestante, en su derivación metodista, la más comercial de todas las sectas protestantes, manifestó a un pastor protestante la idea que le merecía la palabra Religión. Este pastor le decía que, ahora que ya leía la Biblia y se había bautizado y había ingresado en la secta protestante, debía dar muestras del cambio de su conducta en las leyes que informan el sectarismo del Ministerio de Instrucción Pública, y Chiang Kai-shek le respondió que «la Religión era una imaginación abstracta, intangible, fuera de las categorías de las teorías educativas»: es decir, que según Chiang Kai-shek la educación se puede obtener sin la Religión, una vez que ésta es una entidad abstracta e intangible. Los frutos de esta nueva teoría en China no ha tardado mucho el mismo Gobierno en recogerlos. Han sido demasiado amargos. Los colegios son el campo más abonado para la propagación de las ideas disolventes de la sociedad; y si el actual Gobierno subió al poder debido a la propaganda hecha por los estudiantes, éste ve un peligro ahora en los mismos estudiantes, aunque el Gobierno no quiere convencerse de que en parte es debido a la legislación sectarista del Ministerio de Instrucción Pública. El general presidente, en su mensaje a los estudiantes desde el Ministerio de Instrucción Pública que ocupa interinamente, y que ha merecido que hasta la prensa de España hable de él (*El Debate*, 22 enero, 1931, en su suelto de la sección «Lo del día»), reconoce y confiesa este peligro cuando dice que «no hay nada tan peligroso para la prosperidad futura de China como el que cunda entre los estudiantes el desorden»; y precisamente este desorden que se nota en los colegios ha comenzado desde el advenimiento de este Gobierno. Antirreligioso y antiextranjero, todas las leyes que ha promulgado llevan el marchamo del sectarismo más rabioso, proclamando siempre que no se podrá enseñar la Religión y que ningún extranjero puede estar al frente de ningún colegio. La vida que han llevado los Colegios desde la promulgación de estas leyes ha sido una vida de indisciplina y de desorden. Está a la vista de todos. Omitimos todo lo sucedido en los Co-

legios, en los albores de la revolución, y sólo consignaremos que en la actualidad los Colegios del Gobierno y los que las denominaciones religiosas sostienen, y que han acudido al Gobierno para ser reconocidos, al menos los que hemos visitado, no tienen de Colegio sino el nombre que figura en el frontispicio de sus edificios. Son una verdadera hospedería. Dentro de tales edificios cada uno hace lo que le viene bien; y lo peor es que las autoridades del Colegio se ven impotentes para poner orden y hacer que reine la disciplina. Son muchos los intereses creados, y son un obstáculo casi insuperable para poner remedio a tanto mal. Las protestas de las diferentes denominaciones religiosas se han hecho sentir dentro del mismo Gobierno; pero éste ha respondido a todas estas protestas, que una vez que ha decidido prescindir de toda instrucción religiosa dentro de los Colegios, no vuelve de su acuerdo, y que a pesar de esto no se opone con estas decisiones al principio sunyatsenista de la libertad de Religion y de conciencia. Añade que es la última palabra. ¿No sabrá el Gobierno que la última palabra sólo la da quien tiene la suprema razón? Esperamos que, cambiando los gobernantes, cambien algunas ideas sin atentar lo más mínimo a la esencia del partido nacionalista. Por de pronto el Ministro de Instrucción pública que más se ha distinguido por su sectarismo ha sido cambiado. Ignoramos el modo de proceder de su sucesor, que era el Ministro de China en París. Seguiremos su actuación con cuidado.

LAS MISIONES EN CHINA Mucha propaganda se ha hecho para pintar la vida de las Misiones en China. En esa propaganda unas veces se dice que la vida de las Misiones en China no tiene porvenir alguno, debido a las persecuciones de que es objeto por parte de los comunistas y de los bandidos; otros propagan, por el contrario, que nunca han tenido las Misiones de China un porvenir tan halagüeño. Tanto por una parte como por otra hay evidente exageración. La tolerancia por parte del Gobierno hace que los Misioneros, que se hallan dentro de la zona del poder de Nankin, sigan su obra con relativa paz y tranquilidad, y que los Misioneros que residen en los lugares por donde están los comunistas y bandidos que polulan por todas partes, continúen su obra con cierto embarazo y venciendo muchos obstáculos; pero tanto unos como otros tienen la íntima convicción de que el pueblo chino mira la obra misionera con simpatía, porque de ella está excluído el egoismo, la ambición y el lucro. Mirado con el prisma del cristal mundano, no hay vida más miserable que la vida misionera entre infieles, y sin embargo no hay obra más noble que la del misionero que se sacrifica y hasta muere por propagar el ideal de la fe y la creencia en Jesucristo. Las Misiones de China están dando una prueba admirable. Aún están en manos de los comunistas cinco misioneros católicos, entre los que se encuentran los dos misioneros españoles, PP. Avito e Hidalgo. Las tropas del Gobierno libertaron a los cinco PP. europeos que habían caído en manos de los comunistas en Kianfu (Kiangsi), junto con cinco religiosas europeas. En esta ocasión asesinaron a dos sacerdotes chinos y dejaron libres a las religiosas chinas que estaban en la misma Misión. Uno de los PP. está publicando todo lo sucedido en la prisión. Uno de los comunistas decía: «no queremos implantar el comunismo estilo Rusia; pero ahora, para hacernos con dinero, no tenemos más remedio que

obrar así». Queremos pagar un tributo de admiración en esta «Crónica» a dos misioneras que, aunque no pertenecen a nuestro Credo, dieron prueba de su espíritu evangélico y perdieron la vida en circunstancias bien crueles. Las cortaron la cabeza, después de haberlas maltratado y haberlas hecho sufrir muchísimo. Esto acaeció en esta misma provincia de Fukien. Eran inglesas. El cónsul inglés, después de haberse tomado molestias sin cuento y de haberse acercado hasta casi el lugar donde estaban secuestradas, venciendo mil obstáculos e incomodidades, no pudo libertarlas, debido a una mala inteligencia. El éxito no coronó sus esfuerzos. Le ha sucedido lo que al Sr. R. Soulange-Teissier, digno cónsul francés en Foochw (Fukien), quien después de haber trabajado muchísimo para recobrar las niñas de la Sta. Infancia que habían sido arrebatadas por las hordas revolucionarias, sólo pudo rescatar el edificio, y esto acompañado del Comisario de Negocios Extranjeros. Las niñas, si bien en reducido número, continúan aún en manos de los directores de la orquesta revolucionaria. Los trabajos del cónsul francés, lo mismo que los del cónsul inglés, no rindieron el fruto que se esperaba. Confiemos y esperemos, pero no en los hombres, sino en Dios, que en su infinita sabiduría ordena los acontecimientos de este mundo para su mayor gloria, aunque a los hombres, por el momento, parezca lo contrario.

Fr. Alfonso BARBA, O. P.

Fukien, China.

BIBLIOGRAFIA

Breve Directorio del predicador para misiones, por Fr. Manuel G. Ceballos, O. P. Salamanca. Establecimiento tipográfico de Calatrava, a cargo de Manuel P. Criado. 1931.

En esta obrita, que juzgamos útil y hasta necesaria, sobre todo para misioneros noveles, se propuso el autor, como él mismo dice, «reunir en un pequeño volumen aquellos elementos litúrgicos, doctrinales y artísticos, más indispensables, que todo misionero debe tener a la mano para proceder en las misiones con el debido orden y el mayor aprovechamiento espiritual de los fieles». Consta de cinco capítulos, precedidos de un prólogo y seguidos de una colección de cánticos selectos, apropiados a los diferentes actos religiosos de una misión. El capítulo 4.°, que es el más extenso, contiene varios ejemplos prácticos de predicación misional que servirán de orientación sobre la ideología y el estilo que más ordinariamente deben emplearse en este género de predicación. Breve y todo como es este opúsculo, creemos que nada esencial falta en él de cuanto puedan desear los predicadores primerizos, y va exornado muy a menudo con valiosas indicaciones de lo que podemos llamar «Pedagogía misional».

Felicitamos al autor por este servicio que ha prestado al sagrado ministerio y recomendamos la adquisición del librito a los sacerdotes y religiosos misioneros.

Fr. J. S.

Johannes Cochlaeus, in obscuros viros qui decretorum volumen infami compendio theutonice corruperunt expostulatio (1530). Herausgegeben v. doctor Jos. Greven (Corpus Catholicorum, 15). In 8.°, XLIII-37. Mk. 2,95 (por suscripción 2,50). Aschendorffschen Verlag. Münster i. Westfalen, 1929.

Lutero había creído encontrar armas contra el papado en la nueva colección canónica. Para lo cual trató de hacer ver cómo los antiguos cánones estaban reñidos con el nuevo derecho que se hallaba en vigor. Ya se sabe que no pudo realizar personalmente esa labor. Realizáronla sus discípulos, descollándose Lázaro Spengler de Nuremberg. El cual publicó anónimamente, en colaboración con otras personas, un extracto de las decretales de Graciano. Con esto creían haber puesto en claro que los papas no habían sido fieles a la ley. Los católicos descubrieron el ardíz. Juan Cochläus se encargó de deshacerlo, dando una interpretación tradicional a los cánones del nuevo derecho. Escribióla en alemán, que junto con la versión latina, reedita técnicamente el Dr. Greven. En la introducción que precede al texto nos descubre G. el ambiente y circunstancias en que fué compuesta la interpretación de C., al mismo tiempo que nos revela la existencia de una contestación de los reformadores, escrita seguramente por Simón Pistor, canciller del duque católico Jorge de Sajonia, y no por Lázaro Spengler.

Lo cual no es de maravillar teniendo presente que Pistor miraba con buenos ojos a los novadores. Son muy de alabar el esmero con que está hecha esta edición y la riqueza y puntualidad de las notas que la iluminan.

Fr. J. Heredia.

Tertulliani librum de praescriptione haereticorum addito S. Irenaei adversus haereses libro III, 3-4, post G. Rauschen iterum recensuit Jos. Martin. (Florilegium Patristicum, IV). 8.°, 47 p. Rm. 2.—Peter Hanstein, Verlagsbuchhandlung. Bonn. 1930.

Con su acostumbrado esmero y singular competencia ha perfeccionado M. esta edición del Flor. Patr. La misma puntualidad en las citas, el mismo acierto en la selección de las observaciones, la misma erudición maravillosa en autores sagrados y profanos, que discretamente derrama por las notas y hemos visto en otras reediciones de esta hermosa colección (F. P., VIII, XXI) aparecen en el presente trabajo. Los mejores códices se han tenido en cuenta para su composición, cuyas variantes aparecen al pie del texto. Las mejores observaciones y los más generosos esfuerzos de su agudo y discreto ingenio se los llevan los códices en el estudio que hace «de Tertulliani vita et scriptis» en los prolegómenos. El concepto que el Dr. M. tiene de la personalidad de Tertuliano nos parece exacto. Pero sobre el valor que tienen sus escritos, *como testigos de la verdad y vida tradicionales de la Iglesia*, no se ha mostrado muy explícito el Dr. M. En pocas líneas—como ha hecho con otros aspectos de la vida del teólogo africano—podía darnos a conocer su parecer. Mil plácemes merecen los autores de esta práctica colección de documentos del pensamiento y de la vida del cristianismo. A precios módicos ponen en las manos de todo el mundo muy caros objetos. Por su parte la editorial P. Einstein contribuye generosamente a la perfección de la obra con su bello gusto tipográfico.

Fr. J. Heredia.

El Tomismo de San Juan de la Cruz. por el M. R. P. Marcelo del Niño Jesús, Provincial de los Carmelitas Descalzos de la Provincia Burgense. Un tomo en 8.° m. (X-204 págs.) Tipografía de «El Monte Carmelo». Burgos, 1930.

Breve es la obrita, pero interesante y maciza, digna de autor tan celebrado como el P. Marcelo. Su tesis es la siguiente: *San Juan de la Cruz en filosofía no es platónico, ni baconiano, ni eléctico, sino verdadero tomista.* En la Introducción nos declara cómo San Juan de la Cruz se muestra un gran filósofo, en el sentido propio de la palabra. Preparando el terreno, en los tres primeros capítulos hace ver con maestría el carácter eminentemente teológico de las obras del Santo, su labor teológica, y la cabida que puede y debe tener la filosofía en la mística.

Los capítulos 4.° y 5.°, acerca de su formación científica y de sus maestros, muestran el ambiente intelectual tomista en que cursó sus estudios. En los dos siguientes se patentiza cómo es insignificante en él la pretendida influencia *baconiana*, y que en manera alguna le conviene el dictado de ecléctico.

En todo lo restante del libro, examinando puntos tan importantes como el *hylemorfismo*, la influencia mútua entre el cuerpo y el alma, las potencias del alma, el sujeto de la esperanza teologal, el problema del conocimiento humano, el modo natural de obrar las potencias del alma, la analogía del ser, conocimiento natural de Dios por las criaturas, prueba admirablemente el tomismo de S. Juan de la Cruz, y que algunas diferencias que se advierten entre el Angel de las Escuelas y el Místico Doctor, no pasan de ser aparentes.

Felicitamos al P. Marcelo porque tan bien ha logrado su propósito. Una vez más se hace acreedor a los aplausos y agradecimiento de todos los tomistas.

Fr. F. Vélez.

Augustinus Marius, Weihbischof von Freising, Basel und Würzburg (1485-1543). Ein Lebensbild. von Dr. Joachim Birkner. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 54). —XII-126, RM. 6, 55. Aschendorff. Münster in Westfalen. 1930.

Con ayuda de varios documentos, brevemente citados, no sólo completa y perfecciona la vida del famoso canónigo regular, también retracta y rectifica algunos aspectos. El autor al relatarnos la vida del estudiante en la Universidad de Viena, de la cual llegó a ser Decano de la facultad de Teología, sus predicaciones en Ratisbona, lo que animosamente trabajó como obispo coadjutor en Freising, como predicador y hábil polemista en Basilea, y finalmente como obispo auxiliar en Würzburg, lo ejecuta haciendo revivir la situación social, política, intelectual y religiosa de los diversos lugares donde vivió Agustín Mario. Contiene además copiosas observaciones sobre la Reforma, puntualmente traídas y colocadas, que acrecientan el interés de esta monografía, hecha con delicado sentido crítico.

Fr. J. Heredia.

Histoire des Instituts Religieux et Missionnaires, par l' Abbé Elie Maire. —8.°, XII-356, 25 fr.—franco 28 fr. P. Lethielleux, rue Cassette, 10. Paris (VI). 1930.—En España: Librería Herder, Balmes, 22. Barcelona.

Un bello resumen, una síntesis bien organizada, de suma utilidad para el que quiera adquirir una idea de la construcción y finalidad de cada corporación religiosa. Con mucho tino y discreción están escogidos los puntos. Al pie del estudio de cada corporación va añadida una selecta bibliografía, para el que quiera ampliar sus conocimientos sobre esta materia. Pero mirando siempre en todo el trabajo al gran público, no a los delicados y refinados técnicos. Felicitamos al autor por haber llevado a cabo una obra de la cual ya se sentía verdadera necesidad.

Fr. J. Heredia.

Panegírico de Sto. Tomás de Aquino, predicado ante los profesores y alumnos de la Universidad de Barcelona, el 7 de Marzo de 1930, por el R. Padre Luis Urbano, O. P. 42 págs. Barcelona. Imprenta de la Casa Miguel-Rius. Calle Mallorca, 207. 1930.

Un panegírico de Sto. Tomás ante una Universidad resulta compromiso delicado. El P. Urbano lo llena cumplidamente en el presente discurso; en el que se hermanan admirablemente las flores de la elocuencia con los frutos de la sabiduría; las luces de las ciencias sagradas con las de todas las humanas.

Por eso es un cuadro, si breve, maravilloso, a propósito para inspirar en todos y más en un selecto auditorio universitario, admiración y amor hacia el Doctor Angélico.

Fr. F. Vélez.

Camino del cielo, traducido del italiano por el R. P. Jesús María Lestón, O. F. M. 184 págs. Precio en tela 3,50 ptas. Editorial Políglota. Barcelona. 1929.

Camino del cielo es un manual para las almas piadosas, escrito con orden y senci-

llez e impregnado de verdadera devoción. En él encontrarán lo más práctico y necesario para el ejercicio de la oración y normas seguras para reglamentar bien la vida y santificar todas las acciones.

Contiene además instrucciones útiles para los confesores y para los religiosos, así clérigos como legos.

Fr. F. Vélez.

Historia documentada del Convento «Domus Dei» de La Aguilera, por Fr. Luis Carrión, O. F. M. Un vol. 8.° m., de 635 págs. 15 ptas. Editorial Ibérica, Alburquerque 12. Madrid, 1930.

Esta obra, escrita con filial cariño y compuesta con gran copia de documentos, divídela el autor en cuatro libros, a los que siguen 35 apéndices, un índice alfabético, terminando con un mapa de La Aguilera y pueblos comarcanos, con sus carreteras, etcétera, Antes de comenzar con el libro I trae una reseña histórica de La Aguilera, en que nos da a conocer sus orígenes, señores, gobierno, etc. (págs. 17-42). El primer cap. del libro I lo dedica a describirnos el estado moral de la Iglesia española en vida del padre Fr. Pedro de Villacreces y de S. Pedro Regalado (1350-1456), y lo hace con muy negros colores. Sin duda para dar más relieve a la actuación de los venerables padres. Le concedemos al P. Carrión que por ese procedimiento da más relieve. Pero no creo refleje con exactitud la maldad de aquellos tiempos. Continúa con la reforma del P. Villacreces y sus discípulos, con otras cosas curiosas e interesantes. Es digno de loa el P. Carrión, porque a pesar de la devoción y entusiasmo que siente por la obra del P. Villacreces, no la ha extendido más de lo que permiten los documentos. Acerca del Ilmo Fr. Juan de Zumárraga (cap. X, pág. 182) dice algunas cosas que chocan con lo que nos había enseñado hasta ahora Icazbalceta en su «Biografía del P. Zumárraga». En el libro II (págs. 195-318) entra más de lleno dentro del título de la obra. Dedica mucho espacio a S. P. Regalado. En el III (319 408) da una noticia de los padres Guardianes que ha tenido La Aguilera desde el año 1397 al 1749. Dedica un capítulo a la V. Orden Tercera, donde nos da a conocer su fundación, estatutos, actas, renovación de cargos, etc. Los nombres de los bienhechores acompañados de una pequeña biografía ocupan el último capítulo. En el libro IV cuenta la historia desde la exclaustración hasta nuestros días, donde verá el lector el admirable progreso de la vida franciscana alcanzado en estos últimos años, con otras cosas que le causarán contento.

El autor conocido ya por sus dos trabajos sobre el Convento «Domus Dei» titulados «Orígenes de la custodia *Domus Dei* y *Scala Coeli*», y «El convento *Domus Dei* y la casa López de Zúñiga», publicados en el «Archivo Ibero-Americano», se ha revelado con la presente obra como un gran conocedor de su amada casa. Es un ejemplo digno de imitación. Si todos los conventos tuvieran una obra semejante tendríamos compuesto definitivamente un largo capítulo de la historia eclesiástica de España, y de los más importantes y definitivos para conocer el móvil y la finalidad de grandes acontecimientos político-religiosos.

Fr. J. Heredia.

Cisneros y su siglo. *Estudio histórico,* por el P. Luis Fernández de Retana, redentorista. Tomo segundo. En 4.°, 559 páginas. Madrid, administración de «El perpetuo Socorro», 1930.

La lectura de este segundo volumen nos ha confirmado en el juicio crítico que emitimos acerca del primero (cf. La Ciencia Tomista, t. 41, 1930, pp. 279-282). Trata el padre Retana en esta segunda parte como tema principal, de la Regencia de Cisneros, o «Cisneros gobernador del Reino». Para ello utiliza en gran escala la obra que hace unos años publicó el conde de Cedillo sobre el mismo tema, espigando además en

otros campos para completar lo que éste omitió, o porque no entraba en su plan, o porque no había llegado a su noticia. En el capítulo referente a las Indias sigue de cerca en la información y hasta en el criterio, evidentemente equivocado, a Serrano y Sanz. Sobre ello quiero llamar la atención para atajar el curso que este erudito, sumándose precipitadamente al grupo de seudocríticos modernos, ha procurado imprimir a la actuación de las Casas y los Dominicos en América.

Serrano y Sanz se apoya preferentemente en documentos emanados del Consejo o del Regente, interpretándolos a través de cronistas oficiales u oficiosos, sin reparar en que la verdad objetiva queda frecuentemente desfigurada en tales fuentes. A poco que se analicen las historias de Indias, se comprueba que sus autores, cuando no son religiosos, figuran siempre arrimados o patrocinados por alguna personalidad del Consejo u otro cortesano, o por los mismos conquistadores o gobernadores de las provincias ultramarinas. Sus miras son pues preferentemente políticas, y con harta frecuencia, interesadas. El progreso social y religioso de aquellos pueblos, es en sus intentos algo secundario, y a veces no tienen reparo en sacrificarlo a miras y conveniencias propias. En ese plan, el misionero resulta para ellos y su parcialidad un fiscal implacable, cuyo descrédito hay que procurar a toda costa. Las historias de los celebrados cronistas de Indias de tiempos de la conquista son pues notoriamente unilaterales, y es extraño que quienes hacen alarde de tener intuición crítica, se hayan embarcado con ellos para no saber apreciar lo más elemental de las normas de equidad natural e ideal cristiano que nuestros religiosos trataban de implantar en aquellas regiones. Serrano y Sanz, entre otros, haciéndose eco de las intrigas y falsas acusaciones que para encubrir sus intereses bastardos lanzaban sobre los indefensos misioneros algunos de los que por allí andaban saqueando todo lo que se les antojaba, invierte los papeles, inconscientemente o por prejuicios arraigados, dando interpretación siniestra a todo lo que en el religioso tiene apariencia menos desinteresada, dejando en cambio impunes las atrocidades y crímenes que los explotadores cometían a mansalva. Estos y no las Casas han sido los verdaderos causantes de la leyenda negra. Y es muy de lamentar que en pleno siglo xx, cuando los extranjeros, al revisar la historia de nuestra colonización, ensalzan el desinterés y espíritu de abnegación de aquella empresa, en cuanto estaba personificada en los misioneros, y reservan sus anatemas para los que a la sombra de un ideal altruista, quisieron negociar traficando sórdidamente con la vida de los indios, les salgan al paso nuestros eruditos, torciendo sistemáticamente la narración de los hechos, para borrar de una plumada la epopeya más grande que encierran los anales de nuestra vida religiosa.

Esperábamos que el padre Retana, al tratar de la intervención de los religiosos en el gobierno de América bajo las órdenes de Cisneros, reparase este error tan injusto como pernicioso, pero sin duda por no darse cuenta de la campaña que en ello va implicada, se ha limitado a repetir servilmente la legendaria narración. Y es más de sentir esto, porque su libro ha de ser consultado por muchos, en la persuasión de que se trata de obra fundamental y sólida sobre la España de Cisneros en todas sus manifestaciones, y muy en particular sobre nuestra actuación en América.

Fr. V. B. de H.

Colección Labor.—**Historia de Portugal,** por Antonio Sergio de Sousa. Traducción de Juan Moneva y Puyol, Catedrático de la Universidad de Zaragoza. Un volumen de 18 por 12 cms., 190 págs. con 60 figuras en el texto, 16 láminas y tres mapas en color. Barcelona. Editorial Labor.

Compendio bien elaborado de historia integral, con predominio del aspecto sociológico y economista, cuya lectura entretiene y educa, instruye y sugiere. Las síntesis de horizontes amplios que traza el autor de las diferentes manifestaciones de la vida na-

cional, facilitan la reconstrucción *in mente* de las relaciones de causalidad mejor que ciertas narraciones minuciosas en que el nervio del desenvolvimiento colectivo se oculta y desaparece entre la trama de episodios secundarios.

Es lástima que el autor no haya sabido disimular su sectarismo tendencioso contra la monarquía (pp. 27, 54, 182-83) y contra la religión (pp. 108-113 y 126), como si escribiese nada más que para demócratas y progresistas extremados. Algo, mucho más de lo que en este libro se reconoce, debe Portugal a sus reyes y al clero, y en cambio son muy discutibles las ventajas que hasta el presente ha reportado de su republicanismo antirreligioso.

La traducción está hecha con desenvoltura, aunque con fidelidad y cariño; y la edición tiene esa sencilla elegancia de presentación que entre nosotros ha difundido la «Colección Labor».

Fr. V. B. de H.

Monografías de la España Colonial.—**Relación de los sucesos del reino de Cambodja,** por fray Gabriel de S. Antonio, de la Orden de Santo Domingo. Edición reproducida de la de 1604, ordenada por Antonio Graíño, según el ejemplar de su colección Hispano-Ultramarina. En 4.°, VII páginas mas 82 folios. Madrid. Victoriano Suárez. 1929.

Don Antonio Graíño, un enamorado de nuestras glorias coloniales, cuyo idealismo contrasta con la egolatría de tantos parásitos que viven del Presupuesto o disfrutan de pingües rentas, ha llegado a formar con sagaz estudio, con inquebrantable entusiasmo y dispendios cuantiosos una selecta colección de libros y papeles sobre temas hispano-coloniales. Y para hacer partícipes de esos tesoros a todos los que sienten afición a estos estudios, ha comenzado a publicar la revista *Erudición Ibero-Ultramarina,* de alta investigación histórica, y a reproducir en facsímil algunas de las joyas que guarda en su biblioteca. La iniciativa, emprendida a su costa, se ordena a contrarrestar el pernicioso olvido en que por parte del Estado y de las corporaciones oficiales de cultura yace nuestra historia ultramarina.

El volumen primero de esta colección reproduce en forma impecable la *Relación de los sucesos del reino de Cambodja,* por el P. Gabriel de S. Antonio, impresa en San Pablo de Valladolid en 1604.

El autor había pasado a Filipinas en 1594-95, de donde regresó por la India a España en 1603. Aquí trabajó para que se organizase una nueva expedición con objeto de ocupar el reino de Cambodja, escribiendo para ello la presente relación dirigida al rey en forma de memorial. Luego emprendió de nuevo el viaje a Filipinas, pero falleció en el camino estando electo para el obispado de Nueva Cáceres.

En esta reproducción que publica el señor Graíño en papel de hilo y demás características propias de las ediciones de bibliófilo, hubiera estado bien añadir un estudio biográfico acerca del autor para apreciar mejor el contenido del texto.

Fr. V. B. de H.

España en la mano, por F. T. D. Apart. 213. Barcelona, 1930. Pr. 9 ptas., encuadernado en tela.

Hoy por hoy desconozco obra manual que sugiera tan clara, precisa y alentadora idea de España, como este áureo libro, que recrea, embelesa por su método científico y por la justeza de líneas descriptivas en las 184 páginas dedicadas a planos de ciudades, cuadros estadísticos, mapas de Geografía hipsométrica, económica, histórica y humana. Con este libro se tapa la boca a cuantos menguados españoles anatematizan el atraso de su Patria.

Fr. A. Carrión.

LIBROS RECIBIDOS

Blanco y Sánchez (R.)—Teoría de la educación. Tomos I y II. Madrid. Apart. 266. Páginas XII-527 y 906. Pr. 11 y 17 ptas.

F. T. D.—España en la mano. 1930. Encuadernado en tela 9 ptas.

Carrión (Fr. L., O. S. F.)—Historia documentada del convento Domus Dei de la Aguilera. Edit. Ibérica. Arburquerque, 12. Madrid. 1930. Págs. 635 con grabados. Pr. 15 pesetas en PP. Franciscanos. Cisne, 12. Madrid.

Gubianes (Dom A., O. S. B.)—Nociones elementales de Liturgia.
—Vida del B. Nicolás de Longobardi. 2.ª ed. por el Ilmo. Perimezzi. Librería Litúrgica. Clarís, 15. Barcelona. 1930.

Madoz (J.)—¿Contra quién escribió S. Vicente de Lerins su Conmonitorio? «Estudios eclesiásticos». Alberto Aguilera, 25. Ap. 8.066. Madrid. 1931.

Rego Machinea (J. M.ª, Abogado, Penitenciario y Profesor de la Universidad de Murcia).—Las circunstancias modificativas de la imputabilidad criminal en el delito eclesiástico. 1930.

Monrero Gutiérrez (Dr. E.)—El matrimonio y las causas matrimoniales. 2.ª ed. Francisco Hernández Borondo. Guzmán el Bueno, 42. Madrid. 1930. Págs. 506. Pr. 18 pesetas.

Ludwig (E).—El Hijo del Hombre. Vida de Jesús. Trad. de R. Baeza. Ilustrado con 15 dibujos de Rem-Brandt. Biblioteca Nueva. Lista, 66. Madrid. 1930. Pr. 7 ptas.

Ibarra Rodríguez (Eduardo).—El fuero universitario. León, 21. Madrid. 1930.

Millet (S., S. J.)—Jesús viviente en el corazón del sacerdote. Trad. del P. R. M. Bolós, S. J. Tip. Cat. Casals. Ap. 776. Barcelona. 1930. Págs. 344. Pr. 6 ptas.

Niño Jesús (Fr. Marcelo del, C. D.)—El tomismo de S. Juan de la Cruz.
—Cartilla social, por Fr. M. del Niño Jesús. 2.ª ed. Tip. de El Monte Carmelo. Burgos. 1930. Apart. 19.

The Franciscan Educational Conference. Report of the Twelfth annual Meeting. Capuchin College. Brookland. Wasington. D. C. 1930.

Orlandini (Et.)—Il fatto della rivelazione. Gesú Messia. I suoi eletti. Conferenze. Vol. I e II. Scuola Tip. Salesiana. Bologna. 1930. Págs. 458 y 416. Pr. 10 lr. cada tomo.

Casotti (M.)—Maestro e scolaro. Saggio di Filosofia dell' Educazione. Vita e Pensiero. Piazza S. Ambrogio, 9. Milano. 1930. Págs. XV-317. Pr. 15 lr.

De la editorial E. Subirana. Puertaferrisa, 14. Barcelona:

Bourchany (J.)—Conferencias sobre la vida religiosa. Trad. del francés por A. Car bo

nell. T. XXXVI de la Bib. del Orador sagrado. Págs. 265 en 8.° Pr. 4,50 en rúst. y 6,50 en tela. 1930.

BEADENOM.—Meditaciones afectivas y prácticas sobre el Evangelio. Trad. por V. de Peralta, O. M. C. 3 tomos. Págs. 387, 463 y 402. Pr. 12,50 ptas. en rúst. y 17 en tela. 1930.

Grupo de la Democracia cristiana. Problemas sociales candentes. 1930.

De la editorial El Santísimo Rosario. Apart. 1. Vergara (Guipúzcoa):

ALVAREZ (P. P., O. P.)—Vida de Sta. Rosa de Lima, dominica, con una pequeña novena a la Santa. 1929. Págs. 73. Pr. 1 pta. en rúst. y 1,50 encuadernada.

ALVAREZ (P. P., O. P.)—Sto. Domingo de Guzmán, Fundador de la Orden de Predicadores, de la Milicia de Jesucristo y del Smo. Rosario. 1930. Págs. 83 Pr. 1,50 pesetas en rúst. y 2,50 enc. en tela.

HANSEN (P. L., O. P.)—Santa Rosa de Lima. 2.ª ed. 1930. Págs. 600 con grabados. Precio 6,50 ptas. en rúst. y 8 en tela.

De la editorial «Labor». Ayala, 49 duplicado. Madrid:

GALINDO Y VILLA (J.)—Geografía de México. 1930.

KUHN (F.)—Geografía de la Argentina. 1930.

De la editorial Espasa-Calpe. Ríos Rosas, 24. Madrid:

DUVILLARD (E.)—Las tendencias actuales de la Enseñanza primaria. (Instituto de Ciencias de la Educación. Ginebra). Trad. de F. Romero y Carmen Arroyo. 1931. Páginas 183 en 8.° Pr. 5 ptas.

COMPAYRÉE (M.)—Macé y la enseñanza obligatoria. 1930. Págs. 144. Pr. 5 ptas.

GUTIÉRREZ DEL ARROYO (L.)—Horacio Mann y la Escuela pública en los E. U. 1930. Páginas 141. Pr. 5 ptas.

SEGERS (J. E.)—La percepción visual y la función de globalización en los niños. 1930 . Págs. 137. Pr. 5 ptas.

VIVES (L.)—Del socorro de los pobres. Introducción a la sabiduría. 1930. Págs. 226 Pr. 6 ptas.

De la editorial Peter Hanstein. Bonn. (Alemania):

SCHMITT (F. S., O. S. B.)—Epistoln de Incarnatione Verbi S. Anselmi Arch. Cantuariensis. Floril. Patrist. Fasc. XXVIII. 1931. Págs. 40. Pr. 1,80 mk.

GEYER (B.)—Magistri Echardi quaestiones et sermo parisienses. Flor. Patristicum. Fasc. XXV. 1931. Págs. 34. Pr. 1,50 mk.

SCHMAUS (M.)—De vita beata. S. A. Augustini. Floril. Patrist. Fasc. XXVII. 1931. Precio 1 rm.

LAMPEN (W., O. F. M.)—De causalitate Sacramentorum juxta Scholam Franciscanam. Flor. Patrist. Fasc. XXVI. 1931. Pr. 2,80 rm.

De la editorial Herder et Co. Freiburg im Breisgau:

WALZ (Fr. A. M.ª, O. P.)—Compendium Historiae Ordinis Paredicatorum. 1930. Páginas. 664.

DIECKMANN (H., S. J.)—De revelatione christiana. Tractatus philosofico-historici. 1930. Págs. XXVI-694. Pr. 20 mk.

OBISPADO DE SALAMANCA

Imprimatur:

† FRANCISCUS, Episcopus Salmantinus.